



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
الجامعة الإسلامية - بغداد
مركز البحوث والدراسات الإسلامية
(مبدأ)

مجلة الجامعة الإسلامية

مجلة علمية محكمة نصف سنوية
يصدرها مركز البحوث والدراسات
الإسلامية (مبدأ)
الجامعة الإسلامية/ بغداد

الهيئة الاستشارية

- ١- أ.د. إبراهيم عبد صايل الفهداوي
- ٢- أ.د. محمد عبيد الكبيسي
- ٣- أ.د. محمد صالح عطية
- ٤- أ.د. مظفر شاكر الحياني
- ٥- أ.د. صلاح نعمان العاني
- ٦- أ.د. حسن فاضل زعين
- ٧- أ.د. خليل إبراهيم طه السامرائي
- ٨- أ.د. عبد الهادي خضير نيشان

هيئة التحرير

- | | |
|-------------------|-----------------------------------|
| رئيس هيئة التحرير | ١- أ.د. إبراهيم عبد صايل الفهداوي |
| مديراً للتحرير | ٢- د. قتيبة ضياء سهيل |
| عضواً | ٣- أ.د. عماد إسماعيل النعيمي |
| عضواً | ٤- أ.م.د. أحمد عيسى يوسف |
| عضواً | ٥- أ.م.د. ياس حميد مجيد |
| عضواً | ٦- د. ضياء محمد محمود |
| عضواً | ٧- د. خولة عبيد خلف |
| عضواً ومقرراً | ٨- أ.م.د. جبير صالح حمادي |

مجلة الجامعة الإسلامية/العدد (١/٢٣)

(٢٠٠٩م)

بغداد - الجامعة الإسلامية

الترقيم الدولي لليونسكو ISSN 1813- 4521

الإخراج الفني: باسل عبد الكريم صالح

عنوان المراسلات:

العراق - بغداد - محلة ٣٠٨ شارع ٢٢ / الجامعة الإسلامية

أ.د. إبراهيم عبد صايل الفهداوي: رئيس هيئة التحرير

هاتف: ٤٢٥٤٢٥٧

فاكس: ٤٢٥٣٢٤٦

البريد الإلكتروني للجامعة: islamicuniversitybag@yahoo.com

البريد الإلكتروني للمجلة: mabda_irsc@yahoo.com

ملاحظة: ما يرد في المجلة من آراء ووجهات نظر لا تعبر بالضرورة عن

آراء هيئة التحرير أو وجهة نظر الجامعة الإسلامية.

شروط النشر

١. يجب أن يكون البحث المقدم للنشر جديداً وأن تراعى فيه القواعد المتعارفة في البحث العلمي والدراسة الأكاديمية من نواحي توثيق المصادر والمراجع والنصوص، فضلاً عن الموضوعية والمنهجية في البحث.
٢. ضرورة تحقق السلامة اللغوية مع مراعاة علامات الترقيم ومتانة الأسلوب مع وضوح الفكرة.

٣. يرتب البحث على الوجه الآتي:

عنوان البحث - اسم الباحث - مرتبته العلمية وعنوانه - المقدمة - متن البحث - النتائج - الخاتمة - قائمة الهوامش - المصادر.

٤. تكتب الهوامش على النحو التالي:

أ. عند توظيف الهامش للمرة الأولى: يكتب اسم الكاتب الكامل، عنوان الكتاب بالكامل، المحقق أو المترجم، رقم الطبعة (تستثنى الطبعة الأولى)، ومن ثم توضع بين قوسين معلومات (المكان، دار النشر أو المطبعة، سنة الطبع) المجلد أو الجزء ثم رقم الصفحة.

ب. عند توظيف الهامش للمرة الثانية: يختزل اسم الكاتب بالمشهور ثم عنوان الكتاب مختصراً، الجزء والصفحة.

أما الهوامش المتعلقة بالدوريات فتكون كالآتي:

أ. عند توظيف الهامش للمرة الأولى: اسم المؤلف، عنوان المقال، المحقق أو المترجم، اسم الدورية، المجلد أو العدد (المكان، دار النشر أو الإصدار، سنة النشر)، ثم الصفحة.

ب. عند توظيف الهامش للمرة الثانية: يختزل اسم المؤلف بالمشهور، ثم عنوان البحث أو المقال مختصراً، الصفحة.

أما إذا كان الهامش موقعاً إلكترونياً فيثبت تاريخ المطالعة تتبعه نقطة، ثم يكتب العنوان الإلكتروني كاملاً بين الأسنازين <www...>.

٥. تثبت قائمة المراجع كالآتي:

البدء باسم شهرة الكاتب أو عائلته متبوعاً بفاصلة تليها بقية الاسم متبوعةً، عنوان الكاتب متبوعاً بنقطة، مكان النشر متبوعاً بنقطتين، اسم الناشر متبوعاً بفاصلة، تاريخ النشر متبوعاً بنقطة.

٦. يقدم البحث مطبوعاً بثلاث نسخ، مطبوعة بوساطة الكمبيوتر على ورق قياس A4 على وجه واحد وأن يكون المتن والهامش مطبوعاً بخط Simplified Arabic قياس المتن ١٦ والهامش قياس ١٤ والعنوان الرئيسي ١٨ والعنوان الفرعي ١٦ غامق.

٧. يجب أن لا يكون البحث مستلاً من (رسالة/ أطروحة) جامعية ولم يسبق نشره، وليس معروضاً للنشر في أية وسيلة نشر أخرى وعلى الباحث تقديم تعهد بذلك.

٨. يجب أن لا يزيد عدد صفحات البحث عن ٣٠ صفحة وفي حالة زيادة عدد الصفحات إلى حد ٤٠ صفحة يؤخذ مبلغ قدره ٣٠٠٠ دينار عن كل صفحة.

٩. تخضع البحوث لتحكيم سري لتحديد صلاحيتها للنشر ولا تعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء قبلت للنشر أو لم تقبل.

١٠. لهيئة التحرير الحق في حذف أو إعادة صياغة بعض الألفاظ، ولها الحق في عدم نشر بحث ما.

١١. يقدم مع البحث مبلغ مقداره أربعون (٤٠٠٠٠) ألف دينار، ويعاد المبلغ عند عدم صلاحية البحث للنشر بعد استقطاع مبلغ التقويم والمتابعة.

١٢. يزود صاحب البحث - عند نشره - بنسخة واحدة من المجلة.

المحتويات

الصفحة	اسم البحث
١ - آيات العدل ومعانيها في القرآن الكريم	٣٤ - ١
٢ - موازنة بين كتابي الامام الذهبي	٧٠ - ٣٥
٣ - علاقة علم الكلام بالعقيدة الإسلامية	١١٠ - ٧١
٤ - دور جامعة الدول العربية في ظل الأوضاع الدولية الجديدة	١٣٦ - ١١١
٥ - المعرفة ببنية الكلمة لدى طلبة المرحلة المتوسطة	١٥٢ - ١٣٧
٦ - وقفة مع الفراء النحوي	١٧٠ - ١٥٣
٧ - الأعراض البشرية لأنبياء رب البرية	٢٠٢ - ١٧١
٨ - أحكام التجنس في الفقه الإسلامي	٢٣٢ - ٢٠٣
٩ - مفهوم روح القدس في الديانة المسيحية	

الصفحة	اسم البحث
٢٥٢ - ٢٣٣	م.م. ثائر غازي عيود.....
١٠ -	جمع القرآن الكريم في عهد الخلفاء الراشدين
٢٨٢ - ٢٥٣	د. علي شكر داود.....
١١ -	أثر وسائل الإعلام في السياسة
٣٢٤ - ٢٨٣	د. زياد طارق عبد الرزاق.....
١٢ -	آراء أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود الفقهية
٣٦٤ - ٣٢٥	د. عبيدة عامر توفيق الدليمي.....
١٣ -	الاحتياط في الطهارات
٤١٠ - ٣٦٥	د. سلام محمد علي.....
١٤ -	التعددية محاولة للنقد والتأصيل الإسلامي
٤٤٨ - ٤١١	د. رواء محمود حسين.....
١٥ -	نبي الله يوشع بن نون عليه السلام في ثنايا أسفار العهد القديم
٤٧٨ - ٤٤٩	د. أنمار أحمد محمد.....
١٦ -	التعابير التلطيفية في تراجم القرآن الكريم
٤٩٠ - ٤٧٩	م.م. هدى فالح حسن.....

المقدمة..

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد يسر هيئة التحرير أن تضع بين أيديكم العدد ١/٢٣ من مجلة الجامعة الإسلامية العلمية المحكمة والتي ستجدون فيها بحثاً في العلوم المختلفة كعلوم القرآن والفقه واللغة والأدب والقانون والإعلام وذلك في إطار سعي الجامعة الحثيث لمواكبة التطور العلمي وتعزيز التعاون مع بقية الجامعات بما يخدم عملية التبادل العلمي في تقديم أكثر البحوث نجاعة ورصانة تغني طالب العلم بما يحتاجه من معلومات موثقة ومقومة من قبل خبراء مختصين.

سائلين الله تعالى أن يوفقنا في العمل لخدمة هذا البلد العزيز.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

رئيس هيئة التحرير

آيات العدل ومعانيها في القرآن الكريم

د. محمد شاكر عبدالله الكبيسي
كلية الآداب/الجامعة الإسلامية

المقدمة

اهتم القرآن الكريم بتنظيم حياة النَّاسِ أفراداً وجماعات وهياً لهم الأسباب اللَّازِمة والأسس المتينة التي تكفل لنظام الحياة السير باستقامة بعيدة عن الانحراف والشطط وأعظم هذه الأسس الَّتِي تكرر ذكرها في القرآن مراراً هو العدل، الذي تقوم عليه الحياة الفردية والأسرية والاجتماعية والسياسية فتزدهر فيه الحضارات، لذلك جعل القرآن إقامة العدل هو هدف الرسالات السماوية كلها يقول تعالى: **جَآءَ بِبَيِّنَاتٍ بَيِّنَاتٍ** ^(١) وليس شيء أعظم دلالة على قيمة العدل من هذه الآية بأن جعله الله المقصود الأول من إرسال الرسل وإنزال الكتب السماوية، فالحكمة من إرسال الرُّسل، وإنزال الكتاب والميزان إشارة إلى قيادة النَّاسِ بخطى العدل حتَّى لو تطلَّب استخدام القوة والحديد من أجل تقويم المنحرفين وإعادتهم إلى جادة العدل واستقامته، لذلك لو تتبَّعْنَا الآيات المتعلقة بالعدل ومرادفاتھا لوجدناها أكثر من أن تحصى فتارة يذكر الله تعالى العدل ويشيد به وتارة يذكر معاني تؤدي لنفس الغرض كالقسط والميزان والحكم بإنصاف، وأحياناً يوجِّه الناس إلى طُرق صحيحة هي في حقيقتها إشارات ووسائل وخطى تصل في النهاية إلى طرق العدل، ولم يكتف القرآن بالمدح والإشادة بالعدل وفضائله بل شنَّع في آيات كثيرة محذراً ومجنِّباً نقائص العدل كالظلم والجور والاعتداء والعدوان والإبْخاس وإضاعة الحقوق والتجاوز على الحقوق. ولسعة هذا الموضوع ومتعلقاته أثَّرتْ أن أدلي بدلوي في الآيات القرآنية التي وردت فيها كلمة العدل بأن جمعتها ورتبت الكلمات التي تعطي معنى متشابهاً في مباحث بعناوين مطابقة لمعاني كلمات العدل، فأصبح الموضوع مقسماً إلى مباحث تضمّن بعضها آية واحدة وبعضها أكثر من آية. لقد وردت لفظة العدل ثمانين وعشرين مرّة وضمن إحدى عشرة سورة، جاءت هذه اللفظة بصيغ مختلفة وبمعان عديدة كما ذكرنا، وصيغ ورودها كان بعضها بصيغة فعل أمر وأحياناً بصيغة فعل مضارع وأحياناً بصيغة اسم أو صفة حسب سياق الآية والمعنى الذي تشير إليه. فأصبح موضوع البحث آيات العدل ومعانيها وتضمن موضوع البحث أحد عشر مبحثاً تناولت في بداية البحث التعريف بمعنى كلمة العدل لغة واصطلاحاً انتقلت بعدها إلى تقسيم المباحث حسب الخطة الآتية:

المبحث التمهيدي: مفهوم العدل.

١- المبحث الأول: الأمر بالعدل.

٢- المبحث الثاني: العدل في خلق الإنسان.

٣- المبحث الثالث: عدل الرسول عليه الصلاة والسلام.

٤- المبحث الرابع: فداء النفس.

٥- المبحث الخامس: العدل بين النساء.

٦- المبحث السادس: استيفاء العدل في الكاتب والشاهد.

٧- المبحث السابع: العدل في الحكم.

٨- المبحث الثامن: العدل بين الهداية والضلال.

٩- المبحث التاسع: تمام كلمة الله بالعدل.

١٠- المبحث العاشر: الإصلاح بالعدل بين المتخاصمين.

١١- المبحث الحادي عشر: العدل في الكفارات.

لقد دخلت معاني كلمة العدل في جميع جوانب الحياة فقد أمر الله ﷻ به في آيات صريحة وحث المؤمنين على أن يكون حاكمهم وشاهدهم وعملهم وإيمانهم وإخلاصهم في توحيدهم لله وحسن قولهم وتعاملهم مع أزواجهم كلها قائمة على حقيقة العدل الذي تعلقت به أمور الحياة كبيرها وصغيرها.

وفي الختام أرجو من الله أن يكون ثمرة هذا الجهد الذي قمت به في جمع وتفسير معاني كلمة العدل خالصاً لوجه الله وأن يكتبه في ميزان حسناتي.

المبحث التمهيدي

مفهوم العدل

قبل الدخول في تحديد معاني آيات العدل وإحصائها وبيان تفسيرها ومعانيها لابد أن نعرّج إلى تعريف كلمة العدل في اللغة والاصطلاح. فالعدل: ما قام في النفوس إنه مستقيم وهو ضد الجور^(٢) وعدل الحاكم في الحكم يعدل عدلاً وهو عادل من قوم عدول.

والعدل: المرضي من الناس قوله وحكمه وهذا عدل وهم عدل.

ورجل (عدل) بين العدل والعدالة وصّف بالمصدر معناه ذو عدل ورجل (عدل) أي رضا ومقنع في الشهادة وهو في الأصل مصدر (والعدل) من الفعل عدل يعدل فهو عادل. وعدل يعدل عدالة كان عادلاً، عكسه الظلم^(٣).

قال الأخفش* (العدل) بالكسر المثل و(العدل) بالفتح أصله مصدر قولك (عدلت) بهذا (عدلاً) حسناً تجعله اسم للمثل لنفرق بينه وبين (عدل) المتاع^(٤).

(والعدل) والعدل والعدل سواء أي النظير والمثل وقيل هو المثل وليس بالنظير عينه وفي التنزيل ج □ □ ي ج^(٥) أي فدية أو فداء والعدل الفدية، وقيل العدل: الفداء وقيل: الكيل وقيل: الجزاء وقيل الفريضة وقيل النافلة^(٦). وفرق سيبويه بين العدل والعدل فقال: العدل من عادلك من الناس، والعدل لا يكون إلا للمتاع خاصة.

وعدل الشيء يعدله عدلاً وعادله: وازنه، وعدلت فلاناً بفلان إذ سوّيت بينهما. وتعديل الشيء: تقويمه^(٧).

و(تعديل الشهود) أن تقول إنهم عدول أي عادلين وعدل عن الشيء يعدل عدلاً وعدلاً: حاد عن الطريق، وعدل الطريق: مال.

(والعدل) أن تعدل الشيء عن وجهه.

وعدل بالله: أشرك والعادل: المشرك الذي يعدل برّبه^(٨).

العدل اصطلاحاً:

والعدل في الاصطلاح: هو المرضي من الناس قوله وحكمه، ويستعمل للمفرد والجمع هذا عدل وهم عدل.

والعدولة والعدل: الحكم بالحق... قال زهير:

متی يشتجر قوم یقل سراتهم همو بینا فهم رضی و هم عدل^(۹)

{وهو الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط^(١٠).

والعدل: ما قام في النفوس إنه مستقيم وهو ضد الجور وفي أسماء الله سبحانه

العدل هو الذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم^(١١).

وما يمكن أن يقال هنا أن العدل في المنظور الإسلامي أن يكون الحكم بين الناس

يقوم على وفق ما أوجبه الشرع من إعطاء كل ذي حق حقه، وإلغاء كل الاعتبارات التي

تتقاطع مع هذا المبدأ، فهناك القرابة والعلاقات الخاصة، والعلاقات القائمة على وفق

المصالح والمنافع، وهناك أيضاً الأعداء الذين لا تميل إليهم، كيف يا ترى تقضي بينهم؟

المبدأ الإسلامي يقول في ذلك: چے اُنکے کو ووووووؤؤ وچ وعلى وفق مبدأ العدل قامت ممالك

الإسلام وبالعَدل أوصى الحكّام رعاياهم وقالوا العدل أساس الملك، وحين طلب الوالي من

الخليفة أن يعينه في بناء حصن المدينة الذي سقط لتقاضيهِ قال له الخليفة في حق هذه

المدينة حصنها بالعدل. ويطول بنا الحديث إذا أردنا أن نقف عند ما قاله السلف الصالح في

العدل فقد كانوا ينصَحون الولاية بالالتزام به، (آس بين الناس في، وَجْهَكَ وَعَدْلَكَ وَمَجْلِسَكَ

فَأَنَّ الْحَقَّ قَدِيمٌ وَالتَّزَامُ الْحَقَّ خَيْرٌ مِنَ التَّمَادِي فِي الْبَاطِلِ).

المبحث الأول

الأمر بالعدل

بقول تعالیٰ: چچچچچچیدتتتتتتڈڈڈڈڈڈژژ(۱۲).

يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية: {ليس من خلق حسن} كان أهل الجاهلية

يعملون به ويستحسنونه إلا أمر الله به، وليس من خلق سيء كانوا يتعامرونه بينهم إلا

نهى الله عنه^(١٣)، لقد افتتح الله ﷻ هذه الآية بأمر عظيم وقدمه في كل الأمور باعتباره

هو المقوم لها والأساس لبقائها (فالعدل: إعطاء الحق إلى صاحبه وهو الأصل الجامع

للحقوق الراجعة إلى الضروري والحاجي من الحقوق الذاتية وحقوق المعاملات إذ

المسلم مأمور بالعدل في ذاته)، قال تعالى: **جِدْ لَهُم مِّن دُونِ مَا أَنفَقُوا بِالْعَدْلِ** وهم

معادلته مع خالقه بالاعتراض له بصفاته وبأداء حقوقه، ومعادلته مع المخلوقات من أصول

المعاشرة العائلية و المخالطة الاجتماعية و ذلك في الأقوال و الأفعال، قال تعالى **حَتَّى تَفْقَهُ**

الاعتدال عن ابن عباس ؓ قال: {بينما النبي ﷺ يخطب إذ هو برجل قائم، فسأل عنه قالوا: أبو إسرائيل، نذر أن يقوم ولا يقعد ولا يستظل ولا يتكلم ويصوم فقال النبي ﷺ مره فليتكلم وليستظل وليقعد وليتم صومه} (٢٢).

يقول الآلوسي في تفسير هذه الآية {أي بمراعاة التوسط بين طرفي الإفراط والتفريط وهو رأس الفضائل كلها يندرج تحته القوة العقلية الملكية من الحكمة المتوسطة بين الجريزة والبلادة وفضيلة القوة الشهوية البهيمية من العفة المتوسطة بين الخلاعة والجمود} (٢٣). إذن فالعدل من القيم الإنسانية الأساسية والمراد بالعدل {أن يعطى كل ذي حق حقه، سواء كان ذو الحق فرداً أم جماعة أم شيئاً من الأشياء، أم معنى من المعاني بلا طغيان ولا إخسار فلا يخس حقه ولا يجور على حق غيره، قال تعالى جُرُؤُكُمْ كَمَا كُنتُمْ كَاكِبِينَ} (٢٤) {وَالْعَدْلُ يَكُونُ فِي كُلِّ الْأُمُورِ الْحَيَاتِيَّةِ كَمَا يَقُولُ النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ ﷺ: {إِنْ لَبَدْتُكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنْ لَعِينْتُكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنْ أَهْلَكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنْ لَزَوَجْتُكَ عَلَيْكَ حَقًّا} (٢٦).

المبحث الثاني العدل في خلق الإنسان

لقد وردت كلمة العدل في سياق هذا المعنى بوجه الامتنان على هذا المخلوق في حسن الصورة والخلق آية واحدة يقول فيها ﷺ {يُخَلِّقُ الْفُلْكَ فَفَقَّجَ} (٢٧) في هذه السورة وفي هذه الآية بالتحديد يحرك الله ﷻ ذهن الإنسان للتفكير والتأمل في حسن تركيب الجسم وجمالية الصورة وتناسق جمالية الخلقة واعتدالها فطولب هذا الإنسان على هذه النعمة العظيمة أن يكون عادلاً مع ربه فيؤدي ما عليه من حقوق امتناناً للخالق على هذه النعمة العظيمة وقد قرئت كلمة (فعذلك) تارة بتخفيف اللام وتارة بتشديده وكلاهما جائز (٢٨) وكلاهما تؤكد حسن وتناسب خلق الإنسان وأعضائه في شكلها وحجمها فهذه الهيئة الجميلة الحسنة توصي الإنسان الطاعة للرب وعدم الاعتزاز به لأن الإنسان في النهاية مصيره إلى خالقه. إن خلقه الإنسان وتسويته لهي من العجائب التي يقف عندها العقل حيراناً ففي آيات كثيرة من القرآن نتحدث عن خلق الإنسان وتصويره بصورة عظيمة. فالله ﷻ من أسمائه الحسنى العدل، والمصور.

فكيف يغترّ الإنسان ويغفل عن الخالق المصور العدل الذي جعل من الإنسان سوياً أعضاء **﴿فعدلك﴾** فصبرك معتدلاً متناسب الخلق من غير تفاوت فيه فلم يجعل إحدى اليدين أطول ولا إحدى العينين أوسع ولا بعض الأعضاء أبيض وبعضها أسود ولا بعض الشعر فاحماً وبعضه أشقر، أو جعلك معتدل الخلق تمشي قائماً لا كالبهائم^(٢٩). ويورد الزمخشري تفسير لكلمة **﴿فعدلك﴾** بالتشديد والتخفيف فيقول في معنى المشدد (أي عدل بعض أعضائك ببعض حتى اعتدلت، والثاني بالتخفيف **﴿فعدلك﴾** أي فصرفك يقال عدله عن الطريق يعني فعداك عن خلقه غيرك وخلقك خلقة حسنة مقارنة لسائر الخلق أو عدلك إلى بعض الأشكال والهيئات في أي صورة اقتضتها مشيئته وحكمته من الصور المختلفة في الحسن والقبح والطول والقصر والذكورة والأنوثة والشبه ببعض الأقارب وخلاف الشبه)^(٣٠) وفي هذه الآية تهديد أيضاً لابن آدم من الخالق للمخلوق على أن لا يعصيه ولا يقابله بما لا يليق. كما جاء في الحديث يقول تعالى يوم القيامة: {يا ابن آدم ما غرك بي؟ يا ابن آدم ماذا أجبت المرسلين؟} ^(٣١) وقوله تعالى: **﴿جَعَلْنَا قُلُوبَكَ أَغْوًى﴾** أي جعلك سوياً مستقيماً معتدلاً القائمة منتصبها في أحسن الهيئات والأشكال^(٣٢).

إِنَّ الْآيَةَ عَلَى قَلَّةِ كَلِمَاتِهَا قَدْ اشْتَمَلَتْ عَلَى مَعَانٍ عَظِيمَةٍ فَهِيَ تَحْمِلُ فِي طَيَاتِهَا فِي آنٍ وَاحِدٍ إِمْتِنَاناً عَلَى الْإِنْسَانِ وَتَهْدِيداً مِنَ الْغَفْلَةِ وَتَذْكِيراً بِالنِّعْمَةِ وَتَحْذِيراً مِنَ الْمَعْصِيَةِ. فَكَرَّمَ اللَّهُ ﷻ أَكْبَرَ مِنْ أَنْ يُحْصَى عَلَى الْإِنْسَانِ فِي إِنْسَانِيَّتِهِ وَتَسْوِيَّتِهِ وَتَعْدِيلِهِ، يَقُولُ سَيِّدُ قُطْبٍ: {إِنَّهُ خَطَابٌ يَهْزُ كُلَّ ذَرَّةٍ فِي كَيَانِ الْإِنْسَانِ حِينَ تَسْتَقِظُ إِنْسَانِيَّتَهُ وَيَبْلُغُ مِنَ الْقَلْبِ شُغَافَهُ وَأَعْمَاقَهُ وَإِنَّ الْجَمَالَ وَالسَّوَاءَ وَالْإِعْتِدَالَ لَتَبْدُو فِي تَكْوِينِهِ الْجَسَدِيِّ وَفِي تَكْوِينِهِ الْعَقْلِيِّ، وَفِي تَكْوِينِهِ الرُّوحِيِّ سَوَاءٌ وَهِيَ تَتَنَاسَقُ فِي كَيَانِهِ فِي جَمَالٍ وَاسْتَوَاءٍ!} (٣٣).

المبحث الثالث

عدل الرسول عليه الصلاة والسلام

[illegible]

هذه الآية التي وردت فيها كلمة العدل بأسلوب رفيع جاء فيها حرف اللام لزيادة التوكيد على إقامة العدل والأمر بالاستقامة والعدل في كل الأمور. وتوجيه النبي ﷺ وأصحابه وأتباعه في السير على هذا الطريق يقول ابن الجوزي: {أمرت أن أعدل، وكى

آيات العدل ومعانيها في القرآن الكريم

أعدل، ولأعدل أحدهما في الاحتكام إذا ترفعوا إليه والثاني في تبليغ الرسالة^(٣٥) لذلك يعلق صاحب الظلال في التأكيد على العدل وضرورة وجود سلطان يحكم به قائلاً: {هي قيادة ذات سلطان تعلن العدل في الأرض بين الجميع^(٣٦)}.
فالحكم بالعدل والمساواة بالحق وعدم إتباع الهوى شيء أساس لأن الله رقيب

على الأعمال حيث يزنها بميزان العدل فلا تظلم عنده متقال ذرة فهو يحصي الأمور كبيرها وصغيرها لقد قيل^(٣٧) في هذه الآية إنها لا نظير لها سوى آية الكرسي حيث فيها عشر كلمات مستقلة كل كلمة منفصلة عن التي قبلها. فدعوة إلى الله والاستقامة في عبادته، كما أمر بترك المشركين وأهوائهم في كذبهم وافتراءهم في عبادتهم الأوثان والأصنام والعدل في الحكم حيث أن الرسول ﷺ نموذج فريد في الصدق والعدل لذا كان الناس يحتكمون إليه قبل الإسلام فينهي النزاع بحكمه^(٣٨) واكبر دليل في ذلك احتكام سادات قريش ونزولهم عند حكم النبي ﷺ في مسألة خلافهم التي دارت على من يكون له الشرف في حمل الحجر الأسود ونقله إلى مكانه فقد جرى النزاع قبل الرسالة ففرض النزاع النبي محمد ﷺ بحكمته وبصيرته وعدالة حكمه لقد نص القرآن على تولية النبي ﷺ القضاء بين الناس بقوله تعالى: ﴿يُحْكِمُ اللَّهُ لَكَ قِصَاصَ كُلِّ شَيْءٍ بِحُكْمِ اللَّهِ﴾^(٣٩) والحكم بالأمور المتعلقة بالأمن العام وشؤون المسلمين بيد الرسول الكريم محمد ﷺ دليل حقيقي على الإيمان والتسليم لحكمه ﷺ حيث يقول تعالى: ﴿يُؤْثِرُ عَلَى النَّاسِ مَا لَا نَسْتَحِيزُ بِهِ﴾^(٤٠) وحكم النبي ﷺ يجري وفقاً لما جاء في القرآن الكريم لقوله تعالى: ﴿يُحْكِمُ اللَّهُ لَكَ قِصَاصَ كُلِّ شَيْءٍ بِحُكْمِ اللَّهِ﴾^(٤١) فالنبي ﷺ لا ينطق عن الهوى وإنما هو وحي يوحى. فأحياناً لا يجد حلاً في مسألة أو قضية تعرض عليه فينزل الوحي بأجوبة لهذه المسائل. وقد تصدرت آيات كثيرة قوله تعالى (يستفتونك) أو (يسألونك) فهي تنزل أجوبة للنبي ﷺ حينما يتوقف عند مسألة لا يعرف حكمها أو حلها.

لقد بثّ النبي محمد ﷺ في الدولة الفتية أي (المدينة المنورة) مناهج العدالة والاستقامة والحكم بالقسط شملت القاضي والداني في المدينة. كانت إدارة الرسول ﷺ تهدف إلى تكوين أمة تصان فيها الحقوق وتوزع فيها الواجبات بما يحقق العدالة والأمن والقضاء. أما النفاصل بين الناس فله معايير الجديدة التي أقامها القرآن الكريم في إطار الرؤية الإسلامية للعدل، جاءت السيرة النبوية والأحاديث الشريفة معمقة للعدل الذي كان هو شعار الرسول في حله وترحاله وفي حربه وسلامه. لقد علم النبي محمد ﷺ قضية

الاحتكام له لإحقاق الحق وإزهاق الباطل وتجنب الظلم والجور. ووجه النبي محمد ﷺ المتخاصمين فيما بينهم قوله ﷺ {إنكم تختصمون لدي ولعل بعضكم يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع} (٤٢).

لقد كان شعار الرسول ﷺ إحقاق الحق هدفاً سامياً خلال سيرته فحث أصحابه وشجعهم على الحكم بالعدل وحذرهم من الظلم والجور بأحاديث شريفة عديدة منها قوله ﷺ {أشد الناس عذاباً يوم القيامة من أشركه الله في سلطانه فجار في حكمه} (٤٣) وتجسدت عدالته ﷺ في نظريته السوية إلى المؤمنين على قدر إخلاصهم للحق والدين حتى أصبح العدل شعار الذين رأوا الحق غاية سعيهم وجهادهم لقد كانت وصايا النبي ﷺ إلى جنده تحوي قمة التعاليم لتطبيق العدالة كان ﷺ إذا أمر أميراً على الجيش أو سرية أو صاه قائلاً {اغزوا باسم الله في سبيل الله قاتلوا من كفر بالله اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تقتلوا وليداً} (٤٤) أما عدالته في إقامة الحدود فنجد العدالة المطلقة والمساواة بين الخصوم مهما كانت الصلة أو القرابة فلن تنتهيه عن الحق أليس هو القائل لحبه أسامة بن زيد عندما جاءه وسيطاً بعد أن طمع بعض الأشخاص استغلال هذه المحبة في تعطيل حد من حدود الله، فقال ﷺ لأسامة: {أتشفع في حد من حدود الله يا أسامة ... وإيم الله لو إن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها} (٤٥) وعن أنس رضي الله عنه قال: {ما رأيت رسول الله ﷺ منتصراً من مظلمة ظلمها قط ما لم ينتهك من محارم الله شيئاً فإذا انتهك من محارم الله شيئاً كان من أشدهم في ذلك غضباً، وما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن أثماً} (٤٦).

المبحث الرابع

فدى النفس

وردت ثلاث آيات قرآنية في سورتين تتحدث عن العدل الذي يأتي بمعنى الفدية فالآيتان الأولى والثانية في سورة البقرة حيث يقول الله ﷻ في الآية الأولى ﴿...﴾ (٤٧).

والآية الثانية في السورة نفسها يقول فيها سبحانه ﴿...﴾ (٤٨) والآية الثالثة التي تتحدث عن مضمون الموضوع نفسه هي في

[illegible][illegible]

والأخيرة التي وردت في سورة الأنعام والتي ينفي فيها تعالى قبول أي عدل أو فدية (ولو بذلت أي مبذول ما قبلت منها) كما في قوله ﷻ: ﴿وَوُفِّي بِهِمُ الْجَزَاءَ﴾^(٥٩) فهي تعطي المعنى نفسه في الآيات السابقة التي وردت في سورة البقرة.

والخلاصة: إنها لا يقبل منها شيئاً والنهاية لهم وخيمة.

المبحث الخامس العدل بين النساء

[illegible]

فألزموا أو اختاروا واحدة^(٦٦) أما ابن عاشور فيقول {أي فواحدة لكل من يخاف عدم العدل، وعدم العدل أي: عدم التسوية^(٦٧) أما الشوكاني فيقول {فإن خفتم ألا تعدلوا بين الزوجات في القسم ونحوه فانكحوا واحدة^(٦٨) والله ﷻ في هذه الآية يحذر عدم العدالة في مال اليتيمة التي تكون في حجر وليها تشركه في ماله ويعجبه مالها وجمالها فيريد وليها أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها فيعطيها مثل ما يعطيها غيره. قالت عائشة رضي الله عنها وإن الناس استفتوا رسول الله ﷺ بعد هذه الآية فأُنزل **چچچ** وقول الله في الآية الأخرى **چچچ** أي رغبة أحكم عن يتيمة إذا كانت قليلة المال والجمال، فنهوا أن ينكحوا من رغبوا في مالها وجمالها من النساء إلا بالقسط من أجل رغبتهم عنهن إذا كنّ قليلات المال والجمال^(٦٩) فالمطلوب {العدل في جميع صورته وكل معانيه في هذه الحالة سواء فيما يختص بالصداق أو فيما يتعلق باعتبارات أخرى كأن يغريه مالها فيتزوجها من أجل الحصول عليه^(٧٠). أما الآية الثانية في سورة النساء التي يقول فيها ﷻ **چچچچچچ** **چچچ** في الآية أعلاه يحث الله أمة محمد ﷺ على العدالة مع النساء إذا كان عددهن أكثر من واحدة هاتان الآيتان تنفيان أي ادعاء من الخصوم الذين يحاولون النيل من الإسلام ففي هاتين الآيتين دفاع عن الحقوق ومساواة كاملة. فالزواج منشأه التوافق والرغبة بين الطرفين وحذرت هذه الرغبة من عدم العدل وقيدت النفس المؤمنة بشروط لأن استطاعة العدالة مع التعدد قد تكون صعبة حتى مع بذل أقصى الاستطاعة فالإسلام أنشأ هذا التعدد واشترط فيه وحدد ولم يطلق العنان للأهواء والنزوات. وتحفظ من عدم العدل بين النساء. روى البخاري {إن غيلان بن سلمة الثقفي أسلم وتحتته عشر نسوة فقال له النبي ﷺ **اختر منهن أربعاً^(٧١)**.

وقد أبرز الشرع الدعوة للتمسك بالواحدة فقط لعدم إمكان إحقاق العدل بين العديد من الزوجات فيما روي عن النبي ﷺ قال: {اللهم هذا قسمي فيما أمك فلا تلمني فيما تملك ولا أمك} (٧٣) وهذه الآية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالآية التي سبقتها في كفالة يتامى النساء فكلاهن تتعلّق بموضوع العدل في الزواج وكلاهما تحت على العدل (فالآية الأولى فهم منها إن العدل بين الزوجات واجب وتبادر إلى النفوس أن العدل بإطلاقه ينصرف إلى معناه الكامل الذي لا يتحقق إلا بالمساواة في كل شيء، ما يملك وما لا يملك فتخرج بذلك المؤمنون وحق لهم أن يتحرّجوا، لأن العدل بهذا المعنى الذي تبادر إلى أذهانهم غير مستطاع فجاءت الآية الثانية ترشد إلى العدل المطلوب في الآية الأولى وترفع عن

كواهلهم الحرج الذي تصوره من كلمة **جَنَّجَبْجَبْ** ^(٧٤) لهذا كان الأصل في المؤمن العدل وبه يكون الأصل في إباحة التعدد وإن الجور شيء يطرأ على المؤمن فيخافه وبه يوجب ما يوجب عليه أن يقتصر على الواحدة ^(٧٥) إن العدل هو الشرط للتعدد وهو ثقة المسلم في نفسه أن يعدل بين الأزواج في المأكل والمشرب والمسكن والمبيت والنفقة، ومن لم يثق بقدرته على الاعتدال بين الأزواج حُرِمَ عليه التعدد عملاً بالآية **جَنَّجَبْجَبْ** ^(٧٦) لذلك يقول النبي محمد ﷺ محذراً {من كانت له امرأتان يميل لإحداهما على الأخرى جاء يوم القيامة بحر أحد شقيه ساقطاً أو مائلًا} ^(٧٧).

المبحث السادس

استيفاء العدل في الكاتب والشاهد

بقول ﷺ جَابَ بِبِیْبِیْنِ نَنْتَ... د (۷۸).

[illegible]

چۆۈۋۇڭۇۋۇيىبب □□□□□□□□ چ(۸۰).

جی جی دیتا ڈزٹری بیوٹ (۸۱).

هذه الآيات تحدثت عن ضرورة وجود الكاتب والشاهد والحاكم العدول لإقامة العقود والمعاملات والوصايا وغيرها من الأمور الاجتماعية التي تبني فيها قضايا مهمة في حياة الناس وصّى وأكّد القرآن من أجل إتمام العقود والمعاملات ضرورة توفر شهود عدول تتوافر فيهم خصال الصدق والأمانة وقول الحق لأن وجود مثل هؤلاء العدول يضمن استيفاء الحقوق وحفظ الأمانة قال المفسّرون في لفظة العدل في آية سورة البقرة **(بالعدل)** {أي: بالحق والمعدلة أي: لا يكتب لصاحب الحق أكثر مما قاله ولا أقل} ^(٨٢) وقال بذلك ابن عطية في تفسيره ^(٨٣) أما ابن الجوزي فعلق على هذه الآية في سورة البقرة بقوله {فأما العدل فهو الحق قال قتادة لا تدع حقاً ولا تريد باطلاً} ^(٨٤) أما ابن كثير فيقول في تفسير قوله تعالى **جِيئَتْ نِجْ** {أي: بالقسط والحق ولا يُجرّ في كتابته على أحد ولا يكتب إلا ما اتفقوا عليه من غير زيادة ولا نقصان} ^(٨٥) لقد حفظ الله ﷻ بهذه الآيات الحقوق والأموال أن تُجحد أو تنسى أو تهمل من جانب معين فالأزم بالوصية والأمر بالعدل مشروط في كتابة الوثائق التي تحافظ على الحقوق بين الدائن والمدين فنزلت آية في ذلك هي أطول آية في القرآن الكريم حثت على توفر الكاتب والشاهد العدل الذي يقول فيه النبي محمد ﷺ {ألا أخبركم بخير الشهداء؟ الذي يأتي لشهادته قبل أن يسألها} ^(٨٦)

عدل في القول: جآب پپپپ پپیٹ ننت تئت ٹنٹ ظف فقفق فقج جچج جچیچ^(۹۳).

العدل أهم طرق السعادة يطمئن الناس به على حقوقهم وتستقر الأوضاع فيما بينهم أفراد وجماعات {ولا نكاد نعرف شيئاً أبعث للشقاء والفتن وأفى للهدوء والاطمئنان بين الأفراد والجماعات من سلب الحقوق واغتياي الأقوياء حقوق الضعفاء وتسلب الجبارين على الأمنين} (٩٤). إن الآية الأولى التي وردت في سورة النساء والتي تحتل على الحكم بالعدل لهي العنوان الأول والأتم لحمل الأمانة التي عرضها الله ﷻ على الإنسان وإذا كان القرآن حذرَّ من الشهود الذين تنتفي فيهم صفة الأمانة فما بالك عند غياب العدل فيمن يحكم به فأنت سيؤدي إلى انتهاك الحقوق والأعراض والأموال ودماء المسلمين وينخر في جسد الضعيف فلا يبقى له عون ولا ناصر، {إن أول أساس ارتكز عليه نظام الحكم هو إن واضع الأحكام هو الله والدليل على اختصاص الله بالتشريع قوله سبحانه: ﴿ذُرِّزَتْ لَكُمُ الْكِكْ كِ﴾ (٩٥) ويخاطب سبحانه نبيه بقوله: ﴿جِبِّ﴾ □□□□□□□□ جِبِّ □□□□□□□□ □□□□□□□□ إن الحكم بالعدل ألزم الله ﷻ به الناس كافة في جميع الأحكام وكافة الأمور وعلى من يقع عليه الحكم التطبيق، إذا كان الحكم نابع من أصحاب الحق يقول النبي محمد ﷺ: {لا طاعة لأحد في معصية الله إنما الطاعة في المعروف} (٩٨).

{أمر الله الحكم بالعدل بين الناس لهذا قيل ان هذا الآية نزلت في الأمراء يعني الحكام بين الناس} (٩٩). وفي الأثر {عدل يوم كعبادة أربعين سنة} (١٠٠) يقول الشوكاني في تفسير هذه الآية {إن ظاهرة الخطاب يشمل جميع الناس في جميع الأمانات، والخطاب فيها عموم المسلمين اظهر فالاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب} (١٠١) خلاصة هذه الآية استتعار إلى أداء الأمانة وأهمية المحافظة عليها فالإخلال بها هو الإخلال بأساس العدل وانحراف لميزان التقوى وإخلال بالحكم الذي يقود إلى جور عند غياب العدل يذكر الطبري قائلاً: {إن الآية خطاب من الله لولاة الأمور بأداء الأمانة أو إنها خطاب إلى الرعية والعدل بينهم في القضية والقسمة بينهم بالسوية} (١٠٢) أما ابن الجوزي فيقول: {إنها نزلت في الأمراء أيضاً إنها نزلت عامة وإن نزولها لسبب لا يمنع عموم حكمها فإنها عامة في الودائع وغيرها من الأمانات} (١٠٣) خاطب الله ﷻ في الآية الثانية من سورة النساء المؤمنين بصيغة الأمر داعياً لهم القيام بالقسط والعدل متمسكين بالشهادة والعدل والقول الفصل ولو كان على حساب الأنفس والأقارب متغلبين على العواطف والنزوات قدر الإمكان في سبيل تحقيق العدالة وإحقاق الحقوق لا يخشون في ذلك لومة

لائم فإهمال العدل وتعطيله معناه هدم للحق ومعصية للرب، يقول صاحب تفسير روح البيان {مبالغين في العدل وإقامة القسط فلا تتبعوا الهوى كراهة أن تعدلوا بين الناس أو إرادة أن تعدلوا عن الحق} (١٠٤) أما ابن عاشور فيقول: {الأمر بالعدل الذي يعم الأحوال كلها} (١٠٥) أن قيام العدل وإرساء قواعده بين الناس لا بد أن يكون في منهاج عادل مستقيم لا ينحاز من يقوم بالعدل للأهواء والمغريات ولا ينساق وراء العواطف التي قد تزعزع كيانه في الحكم بالعدل لذلك أمر ﷺ في آيتين أن يكون المؤمنين قوامين لله شهداء بالقسط وقوامين بالقسط شهداء لله لا ينتهون عنه ولا يميلون حتى إذا كانت لديهم عداوة مع الخصوم فلا يمنهم هذا من الحكم بالعدل حتى ولو كان الحكم لصالح الخصوم لذلك وردت كلمة العدل في الآية من سورة المائدة بعد الأمر بالعدل مع الخصوم والأعداء جاءت كلمة اعدلوا في نفس الآية بأسلوب التوكيد للاهتمام بالعدل وتسيير طريقه. فالعدل مع الخصوم هي الطريقة المثلى لامتحان حقيقة الإيمان والعدالة في الحكم. يقول صاحب تفسير المراغي {أي ولا تحملنكم العداوة والبغضاء لقوم على عدم العدل في أمرهم بالشهادة لهم. بحقهم إذا كانوا أصحاب حق أو الحكم لهم بذلك فالؤمن يؤثر العدل على الجور والمحابة ويجعله فوق الأهواء وحظوظ الأنفس وفوق المحبة والعداوة مهما كان سببها} (١٠٦) أما قوله تعالى: جَوُّوْهُ هَذِهِ الْجُمْلَةُ توكيد للجملته السالفة للعناية بأمر العدل وانه فريضة لا هودة فيها} (١٠٧) فالعدل يندرج من حاكم الناس إلى أعم الناس كل بالاستطاعة التي يمتلكها وكل يطبق العدل دون تواني أو تنازل أو تحيز {فالعدل هو ميزان الله الذي وضعه للخلق ونصبه للحق ولولا العدل لما عاش ضعيف بجانب قوي ولا وفقت حرية أمام استبداد، لقد دعا الإسلام إلى العدل الذي لا يعرف محابة ولا مجاملة ولا قرابة ولا صداقة ولا يتأثر برضى وغضب، ولا بغير ذلك مما يوهن من قوته، ويضعف من مضائه} (١٠٨) هكذا أوصى الإسلام عباده المؤمنين أن يكونوا عادلين في الله لا تأخذهم فيه لومة لائم متعاونين متعاضدين فيما بينهم عملهم وشهادتهم لوجه الله لا تقودهم العصية والهوى والبغض والخصومة مع الأعداء إلى الانحياز عن الحق والعدل ولا يتبعون أهوائهم بل عادلين في الأقوال والأفعال وفي السراء والضراء.

المبحث الثامن العدل بين الهداية والضلال

يقول تعالى:

- [illegible]

لقد وردت كلمة يعدلون في ثلاث سور توزعت في خمس آيات جاءت بكلمة واحدة لكن معناها متناقض، أما الآية الأخيرة فسنتكلم عنها لاحقاً لما لها علاقة بالموضوع.

لقد نَبَّهَ اللهُ ﷻ في الآية الأولى من سورة الأنعام تنبيهاً لفت فيه الانتباه بعد أن أثنى على نفسه لفت العقول بأن جمع بين متضادات في العلو والسفل وهي السموات والأرض والسواد والبياض وهي الظلمات والنور ثم بعد هذا الخلق العظيم ماذا يَفْعَلُ الكفار؟ برَبِّهم يعدلون ثم بعد هذا الخلق العظيم هم يعدلون بربهم غيره، قوله {بِرَبِّهِمْ} يجوز أن يتعلق (بكفروا) فيكون يعدلون بمعنى يميلون عنه من العدل، ويجوز أن يتعلق بـ (يعدلون) فإِذَا أَنْ تَكُونُ بِمَعْنَى (يُعَدِّلُونَ) من العدل: أي يعدلون عن ربهم إلى غيره والثاني أنها للتعدية، ويعدلون من العدل وهو التسوية بين الشئيين أي: ثم الذين كفروا يسمون ربهم غيره (المخلوقين) (١١٤).

{يعدلون المعنى: يساوون بربهم أصناماً نحتوها بأنفسهم فيكفرون نعمته أو يساوون بربهم أوهاماً هم تصوروها} ^(١١٥)، أما صاحب البحر المحيط يقول يعدلون أي: فلا يحمدونه الكفار فيكفرون نعمه، فهي اما أن تتعلق بالباء بـ (يعدلون) فتكون الباء بمعنى عن أي: يعدلون عنه إلى غيره مما لا يخلق ولا يقدر أو {يسوون به رباً وإلهاً في الخلق} ^(١١٦) فهم متبعين للضلال والهوى، فهذا عين كفرهم وضلالهم ووقوعهم في الضلال البعيد {أنهم الذين يساوون الله بغيره أو نستطيع أن نجعل يعدلون من متعلقات كفرهم، أي بسبب كفرهم يسوون الله بغيره أو يعدلون عن الإله الحق إلى غير الإله أو يجعلون لله شركاء وهو قول ينطبق على الملحدين أو المشركين بالله} ^(١١٧).

أما الآية الأخرى في سورة الأنعام وهي رقم (١٥٠) قال فيها الشعراوي: {يعدلونها من العدل بمعنى القسط إذا قيل عدل في كذا أو عدل بين فلان وفلان أو عدل في الحكم، أما عدل بكذا فيكون المراد منها إنه جعله عدلاً ومساوياً، وجاءت بنفس المعنى في سورة الأنعام آية رقم ١٨٨}.

{بما إن العدل صفة مدح وهي صفة طيبة لكن أحياناً تحتل الكلمة معاني لا تفهم إلا بعد التدقيق فنقول عدل في كذا: يعني أنصف وعدل إلى كذا يعني مال إليه وعدل عن كذا يعني تركه وانصرف عنه وعدل بكذا يعني سوى فمعناها هنا أنهم يا ليتهم يعدلون عنه فحسب إنما يعدلون عنه إلى غيره ويسوون به غيره} (١١٩) الله ﷻ خلق هذه المخلوقات على عظمتها وحسن خلقها لهذا المخلوق البشري الذي جعل له عقلاً يتأمل ويفكر ليصل إلى عبادة الله وطاعته ومع هذا كله يعدلون بالله وهم ذوو عقول يعدلون به أصناماً لا تضر ولا تنفع بل ويميلون عنه إلى غيره ويساوون به من هو ليس أهلاً للمساواة، {الله خلق ما خلق مما لا يقدر عليه أحد سواه ثم هم يعدلون به مالا يقدر على شيء منه} (١٢٠) فأكبر الظلمات أن تجعل لله شريك يقول النبي محمد ﷺ: {الا أنبئكم بأكبر الكبائر أن تجعل لله نداً وهو خلقك} (١٢١).

أما في سورة الأعراف فقد وردت آيتان في سورة الأعراف بنفس الكلمة لكن المعنى مغاير عن الآيات الثلاث التي شرحناها تحدثت هذه الآيتان في سورة الأعراف عن الهداية بصيغة المدح لأمة موسى وأمة محمد ﷺ الذين يهدون إلى الحق وإلى الصراط المستقيم. يقول القرطبي في تفسير الآية (١٨١) في سورة الأعراف قال: {دلت الآية أن الله لا يخلي الدنيا في وقت من الأوقات من داع يدعو إلى الحق} (١٢٢) أما الشوكاني فيقول: {هم من هذه الأمة يهدون الناس متلبسين بالحق} (١٢٣) والملاحظ أن الآيتان خاطبت قوم موسى والأخرى الناس منذ بداية خلقهم إلى قيام الساعة أو خاطبت أمة محمد ﷺ تحثهم وتشجعهم إلى سلوك طرق الحق والعدل لأنه الطريق الذي أراده الله من خلق الناس وبعثه الرسل، لذلك امتدح سبحانه موسى ﷺ وقومه، لأن إيمانهم بالله هو العدل بعينه لا كما يفعل الكفار الذين مالوا عن طريق الحق وعبادة الله. لقد فسر صاحب كتاب بلاغة القرآن كلمة (يعدلون) في الآيتين بمعنى {يعدلون بالحق في الحكم} (١٢٤).

إن الله ﷻ حين خلق الخلق قسمهم على أشكال وألوان وأجناس فكان منهم الأبيض والأسود والعالم والجاهل والمسلم والعاقل والظالم وكرّبط بين الآيتين الذين يسيرون على نهج كتاب موسى وكتاب محمد ﷺ يقول النبي: {إن من أمتي قوماً على الحق حتى ينزل عيسى ابن مريم^(١٢٥)} لقد ذرأ ﷻ لجهنم كثيراً من الجن والأنس لكن مع هذا هناك من هم قذرة ومصلحين في المجتمع ولهم أتباع يهتدون بهديهم في السير على خطاهم فيكون عدلهم أنهم ينفون الشرك ويقيمون العدل في مسألة الحقوق بين الناس لذلك فإن هذه الآيات ترتبط إحداها بالأخرى فلن يستطيع الإنسان يبلغ قمة العدل إلا بعد نفي الشرك ثم الالتزام بتطبيق شرائع الإسلام قولاً وفِعْلاً، لذا أمتدح الله ﷻ أمة محمد ﷺ لأنها أمة تهدي إلى الحق يقول ﷻ جثثنت ثنت ثنت ثنت^(١٢٦).

بقيت آية أخيرة وردت في سورة النحل ضرب الله فيها مثلاً في الذين يشبهون الله بخلقه أو أن يشبهوا الخلق برّبهم بتمثيل حالهم في ذلك بتشبيه عبدٍ بسيدّه في الأنفاق، فجملة **جَقَفَ فَقَدْ** الخ مستأنفة استئنافاً بيانياً ناشئاً عن قوله تعالى: **جَأْبَبْ بِبِطِبِّبِيبِيبِيبِث** ثمّ فسّره حال أصنامهم في العجز عن رزقهم بحال مملوك لا يقرر على تصرف في نفسه ولا يملك مالاً، وشبه شأن الله تعالى في رزقه إياهم بحال الغني المالك أمر نفسه بما شاء من إنفاق وغيره، ومعرفة الحالين المشبهتين يدل عليها المقام^(١٢٧) لذلك استهجن **عَجَّ** تصرفات الكفار والمشرّكين كما إستهجن في الآيات التي سردناها سابقاً، لذلك أعقب الكلام بجملة **جِدِيدٌ** بعد ذلك ذيل الآية بقوله: **جُدُّرُورٌّ** وهناك آيات كثيرة تماثل هذه الآية مثل قوله تعالى: **جِجْ جِدِيدٌ دَدْدٌ زُرَّرُورٌّ** وقوله تعالى: **جَقَّقْ جَجْ جَجْ جَجْ جَجْ** وغيرها من الآيات القرآنية على هذه الشاكلة ودلّت الآية في وصف الأمر بالعدل إنه حكيم عالم بحقائق فلا يمتلك هذه الميزة إلا صاحب علم وبصيرة {والعدل: الحق والصواب الموافق للواقع والصراف المحجة التي لا التواء فيها}^(١٢٨).

وهذا المثل عظيم بتشبيهه رجلين أحدهما أبكم وهو الذي لا يتكلم {ولابد أن يسبق البكم صم؛ لأن الكلام وليد السمع لذلك يقول ﷺ عن الكفار جثثٌ هذا الأبكم لا يقدر على شيء من العمل وهو كل على مولاة فلا خير فيه ولا منفعة البتة} (١٢٩) أما الشخص الثاني فأول صفاته الأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم: أي إنه يذهب إلى الهدف مباشرة، ثم يستفهم ﷺ بعد عرض هذين النموذجين قائلاً هل يستويان؟ فهذا المثل يحاكي آية الذين يعدلون بربههم أصناماً لا تضر ولا تنفع فهذه الأصنام لا تسمع ولا تتكلم ولا تفصح وهي

المبحث العاشر

الإصلاح بالعدل بين المتخاصمين

يقول تعالى: چڱگ گنگس نطن ظنده هه به هه هه عے عے اكاك كوؤوؤوچ (۱۳۵).

هذه الآية توجه الفئات المتناحرة أو المتقابلة وجوب الاحتكام بالعدل فيما بينهم بالأنصاف: {هو أمر باستعمال القسط على طريق العموم بعدما أمر به في إصلاح ذات البين} (١٣٦).

لاشك إن الالتجاء إلى الحكم لفصل الخصومات التي تقع بين الأطراف المتقابلة، يأمل فيها الضعيف والقوي في تحقيق العدالة والمساواة من خلال الحكم بالعدل لإرجاع الحقوق إلى أصحابها وجبر خاطر المظلوم، تعلقت الآية في حدوث الاقتتال بين طائفتين من المؤمنين فواجب الإصلاح.. يقول النبي محمد ﷺ لعبد الله بن مسعود [يا ابن أم عبد هل تدري كيف حكم الله فيمن بغى من هذه الأمة؟ قال: الله ورسوله أعلم قال لا يجهز على جريحها، ولا يقتل أسيرها ولا يطلب هاربها ولا يقسم فيئها] (١٣٧).

إن الإسلام صان حقوق المجتمع في السلم والحرب فلم يقيّد الإسلام في وضع العدل في مواقع ومواقف معينة بل إن الميزان العام لصيانة حقوق الافراد والجماعات وتحت أيّ ظرف كان لم يركن إلى شيء سوى العدل والصالح لقد وضّح القرآن أن الباغي يجب أن يرد ويفى عن بغيه بتقويمه بسلاح العدل الذي يعيد الأمور إلى نصابها ولو كان ذلك بالقتال لأن المؤمنين وظيفتهم الإصلاح فهم أعباء الله والله يحب المقسطين يقول سيد قطب^(١٣٨) {يعقب الله سبحانه على هذه الدعوة وهذا الحكم باستجاشة قلوب الذين آمنوا واستحياء الرابطة الوثيقة بينهم والتي جمعتهم بعد تعرف، وألفت بينهم بعد خصام، وتذكيرهم بتقوى الله والتلويح لهم برحمته التي تتال بتقواهم}.

لذلك يقول ﷺ: **جَوُودٌ وَوُفُؤٌ وَبِجْدٌ** ^(١٣٩) ثم تحدثت الآية عن البغي: {والبغي: هو الظلم والاعتداء على حق الغير. والتي تبغي هي الطائفة الظالمة الخارجة عن الحق وإن لم تقا تل لأن بغيها يحمل الطائفة المبغي عليها أن تدافع عن حقها} ^(١٤٠) إن القتال بين المسلمين مرحلة خطرة تؤدي إلى سفك الدماء وإتلاف الأموال والأنفس وتفتيت أواصر المحبة بين المؤمنين وضياح الحقوق وعودة إلى طريق الظلم والظلال والضياح، ولكي تعاد الأمور إلى نصابها ويفك فتيل هذه الأزمة الحرجة التي تتخر في جسد الأمة والتي حذر منها النبي ﷺ أي: القتال والخصومات بل إن آيات قرآنية وأحاديث نبوية توصي وتؤكد ضرورة التأخي والاجتماع والاعتصام والتوحد تحت راية الإسلام ونبذ الفرقة

الهوامش

- (١) سورة الحديد، ٢٥.
- (٢) لسان العرب، لابن منظور ج/ص ٤٣٣-٤٣٧، والرازي، محمد بن ابي بكر عبد القادر. مختار الصحاح، دار الرسالة، الكويت ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص ٤١٧.
- (٣) المعجم العربي الأساسي، المنظمة العربية للتربية والثقافة، القاهرة، ١٩٨٨م، ص ٨٢٦.
- (٤) إمام النحو أبو الحسن سعيد بن مسعدة البلخي ثم البصري مولى بني مجاشع. أخذ عن الخليل بن أحمد، ولزم سيبويه حتى برع وكان من أسنان سيبويه بل أكبر مات الأخفش نيف وعشرة ومئتين وقيل ستة عشر.
- (٥) مختار الصحاح، ص ٤١٧.
- (٦) لسان العرب، ١١/٤٣٥.
- (٧) لسان العرب، ١١/٤٣٥.
- (٨) لسان العرب، ابن منظور، ١١/٤٣٥-٤٣٦، وانظر مختار الصحاح، ص ٤١٨.
- (٩) العين، ١/٣٨-٤٠.
- (١٠) التعريفات، ص ١٢١.
- (١١) تاج العروس، ٥/٤٣٠.
- (١٢) النحل: ٩٠.
- (١٣) تفسير القران العظيم، ابن كثير، ٢/٥٦٣.
- (١٤) تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، ١٣-١٤-١٥/٢٥٤-٢٥٥.
- (١٥) التحرير والتنوير، ابن عاشور، ١٣-١٤-١٥/٢٥٩.
- (١٦) تفسير الشعراوي، مج ١٣/١٥٨.
- (١٧) الشعراوي، مج ١٣/٨١٦٨.
- (١٨) المفصل في احكام المرأة، د. عبد الكريم زيدان، ٤/١٦١.
- (١٩) الأعراف: ٣١.
- (٢٠) الاسراء: ٢٩.

- (٢١) رواه البخاري، كتاب الايمان، باب أحب الدين إلى الله ﷺ أدومه برقم ٤١.
- (٢٢) البخاري، كتاب الايمان والنذور، باب النذر فيما لا يملك وفي معصية برقم ٦٢١٠.
- (٢٣) انظر روح المعاني، الآلوسي، مج ٨ / ٣٢٠.
- (٢٤) الرحمن: ٧-٩.
- (٢٥) انظر ملامح المجتمع المسلم، د.يوسف القرضاوي، ص ١٣٣.
- (٢٦) البخاري، كتاب الصوم، باب حق الجسم في الصوم، برقم ١٨٣٩.
- (٢٧) الانفطار: ٦-٧.
- (٢٨) انظر الزمخشري، ٤ / ٢٨٨، وانظر زاد المسير، ابن الجوزي، مج ٧-٨ / ٤ / ٢١٥.
- (٢٩) انظر الكشف، للزمخشري، مج ٤ / ٢٢٨، وانظر تنوير الأذهان من تفسير روح البيان مج ٤ / البروسوي ص ١٠٧.
- (٣٠) الكشف، للزمخشري، مج ٤ / ٢٢٨.
- (٣١) تفسير القرآن العظيم، ٤ / ٤٨٢.
- (٣٢) المصدر نفسه، ٤ / ٤٨٢.
- (٣٣) في ظلال القرآن، ٦ / ٣٨٤٨.
- (٣٤) الشورى: ١٥.
- (٣٥) زاد المسير، ابن الجوزي، مج ٤ / ١١٣.
- (٣٦) في ظلال القرآن، سيد قطب، ٥ / ٣١٥٠.
- (٣٧) انظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ٤ / ١١١.
- (٣٨) الطبقات الكبرى، ابن سعد، الإمام محمد البصري (ت ٢٣٠هـ)، دار صادر، بيروت، ١٩٥٧م، ١ / ١٥٨.
- (٣٩) المائدة: ٤٨.
- (٤٠) البقرة: ٦٥.
- (٤١) النساء: ١٠٥.
- (٤٢) البخاري، كتاب الشهادات، باب من أقام البيعة بعد اليمين، برقم ٢٤٨٣.
- (٤٣) مسند أحمد، كتاب باقي مسند المكثرين، باب حديث السيدة عائشة، برقم ٢٣٣٩٥.
- (٤٤) مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم، برقم ٣٢٦١.

- (٤٥) البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار، برقم ٣٢٦١.
- (٤٦) إحياء علوم الدين، الغزالي، مصدر سابق، ٣٣٩/٢.
- (٤٧) البقرة: ٤٨
- (٤٨) البقرة: ١٢٣.
- (٤٩) الأنعام: ٧٠.
- (٥٠) زاد المسير، للإمام الجوزي، مج ١ / ١-٢ / ٦٧.
- (٥١) انظر المحرر الوجيز، ابن عطية، ٢٨٣/١.
- (٥٢) الحديد: ١٥.
- (٥٣) في رحاب التفسير، عبد الحمد كشك، ١٦٦/١.
- (٥٤) تفسير الشعراوي، محمد متولي الشعراوي، ٣٢١/١.
- (٥٥) لقمان: ٣٣.
- (٥٦) آل عمران: ٩١.
- (٥٧) تفسير الشعراوي، مج ١ / ٣٣١.
- (٥٨) تفسير الشعراوي، مج ١ / ٣٣١.
- (٥٩) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ١٣٧/٢.
- (٦٠) الروم: ٢١.
- (٦١) انظر المرأة المسلمة بين عدل والتشريع وواقع التطبيق، أ.د. آمنة محمد نصير، ص ٤٦، دار الكتاب الحديث، ط ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.
- (٦٢) النساء: ١٢٩.
- (٦٣) النساء: ٣.
- (٦٤) زاد المسير، مج ١ / ١-٢ / ٦.
- (٦٥) تفسير الطبري، ٢ / ٤٩٧.
- (٦٦) روح البيان، البروسوي، مج ٢ / ١٦٧-١٦٨.
- (٦٧) التحرير والتنوير، ابن عاشور، ٣-٤-٥ / ٢٢٦.
- (٦٨) فتح القدير، الشوكاني، ١ / ٥٢٩.
- (٦٩) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ١ / ٤٢٦.

(٧٠) المرأة من خلال الآيات القرآنية، عصمت الدين كركر حرم الهيلة، ص ٢٠٨ - الشركة التونسية للتوزيع، ١٤٠٦هـ / ديسمبر ١٩٨٥م.

(٧١) النساء: .

(٧٢) مسند أحمد، مسند المكثرين من الصحابة، باب باقي المسند السابق، برقم ٥٢٩٩.

(٧٣) انظر المرأة من خلال الآيات القرآنية، عصمت الدين كركر، ص ٢١٠.

(٧٤) انظر الإسلام عقيدة وشريعة، محمود شلتوت، ط ٢، دار القلم، ص ٢٠٢.

(٧٥) نفس المصدر أعلاه.

(٧٦) النساء: ٣.

(٧٧) مسند أحمد، كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند أبي هريرة، برقم ٧٥٩٥.

(٧٨) البقرة: ٢٨٢.

(٧٩) البقرة/ ٢٨٢.

(٨٠) المائدة: ٩٥.

(٨١) الطلاق: ٢.

(٨٢) تفسير القرطبي: مج ٢ / ٣ - ٤ / ٢٤٧.

(٨٣) انظر المحرر الوجيز، ابن عطية، ٥٠٢/٢.

(٨٤) زاد المسير، ابن الجوزي، مج ١ / ١ - ٢ / ٢٨٢.

(٨٥) أنظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ٣١٦/١.

(٨٦) صحيح مسلم، كتاب الأفضية، باب بيان خير الشهود، برقم ٣٢٤٤.

(٨٧) تفسير الماوردي، مج ٢ / ٦٧.

(٨٨) رواه أبو داود وابن ماجه، منقول عن ابن كثير، ٣٨٠/٤.

(٨٩) انظر المفصل في أحكام المرأة وبيت المسلم، د. عبد الكريم زيدان،

(٩٠) النساء: ٥٨.

(٩١) النساء: ١٣٥.

(٩٢) المائدة: ٨.

(٩٣) الأنعام: ١٥٢.

(٩٤) انظر الإسلام عقيدة وشريعة، محمد شلتوت، ص ٤٦٤.

(٩٥) يوسف: ٤٠.

- (٩٦) النساء: ١٠٥.
- (٩٧) انظر روح الدين الإسلامي، عفيف عبد الفتاح طَبَّارَه، ط ١٦، ١٩٧٧، ص ٢٩٢-٢٩٣، دار العلم للملايين، بيروت/لبنان.
- (٩٨) البخاري، كتاب أخبار الآحاد، برقم ٦٧١٦.
- (٩٩) انظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ١/٤٨٩.
- (١٠٠) نفس المصدر أعلاه ونفس الصفحة.
- (١٠١) فتح القدير، .
- (١٠٢) انظر في الطبري، ٢/٦٣٩.
- (١٠٣) انظر زاد المسير، ابن الجوزي، ٢/٦٩.
- (١٠٤) انظر روح البيان، البروسوي، مج ٢/٣٠٦.
- (١٠٥) انظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، ٣-٤-٥/٢٢٤.
- (١٠٦) انظر تفسير المراغي، احمد مصطفى المراغي، مج ٢/٦٨-٦٩.
- (١٠٧) المصدر نفسه، مج ٢/٦٨-٦٩.
- (١٠٨) انظر من هدي الجمعة، كمال الدين الطائي، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م، ص ٣٥٢، مطبعة سليمان الأعظمي.
- (١٠٩) الأنعام: ١.
- (١١٠) الأعراف: ١٥٩.
- (١١١) الأعراف: ١٨١.
- (١١٢) النمل: ٦٠.
- (١١٣) النحل: ٧٥، ٧٦.
- (١١٤) الدر المصون، شهاب الدين المعروف بالسمين الحلبي، ٣/٤.
- (١١٥) أنظر بلاغة القرآن الكريم في الإعجاز، بهجت عبد الواحد الشخيلي، مج ٣/٢١٧.
- (١١٦) البحر المحيط، أبي حيان الأندلسي، ٤/٤٣٠.
- (١١٧) أنظر تفسير الشعراوي، ٦/٣٤٩٥.
- (١١٨) أنظر تفسير الشعراوي، ٧/٣٩٨٢.
- (١١٩) = = = ١٧/١٠٨١٤.

- (١٢٠) أنظر الكشف، للزمخشري، مج ٢/٤.
- (١٢١) رواه البخاري، تفسير القرآن، برقم ٤١١٧.
- (١٢٢) أنظر القرطبي، مج ٤/٧-٨/٢٠٩.
- (١٢٣) أنظر فتح القدير، الشوكاني، ٣٤٥/٢.
- (١٢٤) أنظر بلاغة القرآن الكريم، بهجت عبد الواحد، ص ٦٥٩ مج ٣.
- (١٢٥) سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، برقم ٤٠٦٨.
- (١٢٦) آل عمران: ١١٠.
- (١٢٧) أنظر تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، ١٣-١٤-١٥/٢٢٣.
- (١٢٨) أنظر تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، ١٣-١٤-١٥/٢٢٨.
- (١٢٩) أنظر تفسير الشعراوي، مج ١٣/٨١٠-٨١٠١.
- (١٣٠) الأنعام: ١١٥.
- (١٣١) الأنعام: ١١٤.
- (١٣٢) أنظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ١٦٠/٢.
- (١٣٣) أنظر تفسير الشعراوي، مج ٧/٣٨٨٨-٣٨٩٣.
- (١٣٤) أنظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، ٨-٩/٢٠.
- (١٣٥) الحجرات: ٩.
- (١٣٦) الأساس في التفسير، سعيد حوى.
- (١٣٧) الزمخشري، ٥٦٤/٣.
- (١٣٨) في ظلال القرآن، سيد قطب، ٣٣٤٣/٦.
- (١٣٩) الحجرات: ١٠.
- (١٤٠) أنظر تفسير التحرير والتنوير، محمد ظاهر عاشور: ٢٤/٢٥.
- (١٤١) المائدة: ٩٥.
- (١٤٢) أنظر تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، ٣١٤/٧.

مصادر البحث ومراجعته

- ١- إحياء علوم الدين/أبي حامد محمد بن محمد الغزالي ت ٥٠٥هـ، دار القلم، بيروت/لبنان.
- ٢- الأساس في التفسير/ سعيد حوى، دار السلام للطباعة والنشر، ط ١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
- ٣- الإسلام عقيدة وشريعة، محمود شلتوت، دار القلم بالقاهرة. ط ٢
- ٤- البحر المحيط في التفسير/ لمحمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، ٦٥٤هـ/٧٥٤ سنة الطبع ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، دار الفكر للطباعة والنشر.
- ٥- بلاغة القرآن الكريم في الإعجاز/ بهجت عبد الواحد الشبخلي، مكتبة دنديس، ط ١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.
- ٦- تاج العروس من جواهر القاموس/ محب الدين أبي فيض السيد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي الحنفي، دار الفكر للطباعة والنشر.
- ٧- التعريفات/ السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني ت ٨١٦هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت/ لبنان، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
- ٨- تفسير التحرير والتنوير/ الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر.
- ٩- تفسير الشعراوي/ قطاع الثقافة، أخبار اليوم.
- ١٠- تفسير القرآن العظيم/ للإمام أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، دار الجيل، بيروت/ لبنان، ط ١٠، ١٤١٠هـ/١٩٩١م.
- ١١- تفسير المراغي/ أحمد مصطفى المراغي، ط ٣، ١٣٩٤/١٩٧٤م.
- ١٢- تنوير الأذهان في تفسير روح البيان/ الشيخ إسماعيل حقي البروسوي، تحقيق: محمد علي الصابوني، الدار الوطنية بغداد، ط ١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.
- ١٣- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان/ عبد الرحمن ناصر السعدي ١٣٧٦هـ، جمعية إحياء التراث العربي، سنة الطبع ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.
- ١٤- جامع البيان عن تأويل آي القرآن المعروف بتفسير الطبري/ للإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تعليق محمود شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت/ لبنان، ط ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

- ١٥- الجامع الصحيح وهو الجامع المسند الصحيح المختصر/ للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري (١٩٤-٢٥٦)، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ.
- ١٦- الجامع الكبير/ للإمام الحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي ت٢٧٩، تحقيق: بشار عواد معروف ط١، ١٩٩٨، دار الغرب الإسلامي.
- ١٧- الجامع لأحكام القرآن/ لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الحديث القاهرة، سنة الطبع ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٠م.
- ١٨- روح الدين الإسلامي/ عبد الفتاح طباره ط١٦، دار العلم للملايين.
- ١٩- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني/ للعلامة أبي الفضل شهاب الدين السيّد محمود الألوسي البغدادي ت١٢٧هـ، صححه محمد حسين العرب، دار الفكر للطباعة والنشر، سنة الطبع ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
- ٢٠- زاد المسير في علم التفسير/ أبي الفرج جمال الدين عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي ت٥٩٧، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان. ط٢، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.
- ٢١- زاد المعاد في هدي خير العباد/ لابن قيم الجوزية شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي (٦٩١-٧٥١) مؤسسة الرسالة، ط٤، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣م.
- ٢٢- سنن ابن ماجه/ للإمام أبي الحسن الحنفي المعروف بالسندي ت١١٣٨، دار المعرفة، بيروت/ لبنان، ط٣، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
- ٢٣- صحيح مسلم/ للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.
- ٢٤- كتاب الطبقات الكبير/ لمحمد بن سعد بن منيع الزهري ت٢٣٠هـ، تحقيق: د. علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، بالقاهرة، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.
- ٢٥- كتاب العين/ لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، ١٧٥/ ١٠٠هـ، تحقيق: د. مهدي المخزومي د. إبراهيم السامرائي، وزارة الثقافة والأعلام الجمهورية العراقية، دار الرشيد.
- ٢٦- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير/ للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني ت١٣٥٠هـ، ضبطه أحمد عبد السلام م، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، ط١، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤.

- ٢٧- في رحاب التفسير/ عبد الحميد كشك، المكتب المصري الحديث.
- ٢٨- في ظلال القرآن/ سيد قطب، دار الشروق، ط٣٤، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.
- ٢٩- الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل/ أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، ٤٦٧/٥٣٨هـ، دار الفكر.
- ٣٠- لسان العرب/ للعلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفرقي المصري، دار الفكر، بيروت.
- ٣١- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز/ لأبي محمد عبد الحق بن عطية الأندلسي، تحقيق: عبدالله بن إبراهيم الأنصاري، والسيد عبد العال السيد إبراهيم، مؤسسة دار العلوم.
- ٣٢- مختار الصحاح/ للرازي.
- ٣٣- المرأة المسلمة بين عدل التشريع وواقع التطبيق/ أ.د. آمنه محمد نصير، دار الكتاب الحديث.
- ٣٤- المرأة من خلال الآيات القرآنية/ عصمت الدين كركر الهيئة، الشركة التونسية للتوزيع، سنة الطبع ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م.
- ٣٥- المفصل في أحكام المرأة وبيت المسلم في الشريعة الإسلامية/ د. عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.
- ٣٦- المعجم العربي الأساسي/ المنظمة العربية للتربية والثقافة، القاهرة ١٩٨٨م.
- ٣٧- ملامح المجتمع المسلم الذي نشده: د. يوسف القرضاوي، ط٣، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، مكتبة وهبه، ٢٠٦هـ/٢٦٢هـ.
- ٣٨- من هدي الجمعة/ كمال الدين الطائي، مطبعة سليمان الأعظمي، ١٣٩٥هـ-/١٩٧٥م.
- ٣٩- النكت والعيون تفسير الماوردي/ أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري ٣٦٤/٤٥٠هـ، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان.

موازنة بين كتابي الإمام
الذهبي
(ذكر أسماء من تكلم فيه وهو موثق)
وكتاب
(الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا
يوجب ردهم)

د. وليد حسين مصطفى
كلية أصول الدين / قسم الحديث

المقدمة:

إن الحمد لله، نحمده ونستعين به ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ﷺ وعلى آله وأصحابه، ومن دعا بدعوته واهتدى بهديه إلى يوم الدين، وسلم تسليماً كثيراً.

وأما بعد:

فإن المتتبع لكتب التراجم، والكتب التي صنف في الحديث وعلومه يقف وقفة إجلال واحترام لهؤلاء الأئمة- أعني بهم أئمة الحديث- الذين خدموا السنة النبوية خدمة عظيمة وكانوا السبب في حفظ تراث هذه الأمة- الحديث الشريف- لذلك تميزت عن سالفاتها من الأمم بالإسناد؛ لأنها أئمة الإسناد فولاه لما وصل إلينا شيء من هذا التراث العظيم وبفضل هذه الجهود الكبيرة استطعنا أن نميز الأحاديث الصحيحة من الضعيفة والموضوعة، فكان هؤلاء الأئمة ينتشرون من الأخبار والأحاديث والآثار التي تنقل إليهم فجزاهم الله عن السنة خير الجزاء.

ومن هؤلاء الأئمة الذين خدموا السنة، وقدموا لها الغالي والنفيس إمام النقاد الحافظ الذهبي الذي نحن بصدد هذا البحث، واخترت من مصنفاته في الرواة الثقات المتكلم فيهم التي أثير فيها جدل هل هما كتابان أم كتاب واحد ؟ وأود في هذا البحث أن أجري موازنة أو مقارنة للتوصل إلى حقيقة الأمر.

وسبب اختياري هذا البحث- كما ذكرت آنفاً- أن العلماء اختلفوا فيها مما عده بعضهم كتاباً واحداً^(١)، ورد عليه بأن للذهبي في هذا المجال كتابين^(٢) مع أن هناك من المعاصرين من أيد هذا الرأي^(٣)، وانتقد من ذهب إلى الرأي الأول^(٤)، وإن كان منهم من تراجع عن هذا الرأي.

أما الصعوبات التي واجهتني في أعداد البحث، منها: أنني أردت في هذا البحث أن أبين سبب تأليف الإمام الذهبي للكتاب، لكنني لم أوفق لهذا؛ لأنني لم أعر عليه خلال دراستي ومراجعتي لمؤلفاته، وغير ذلك.

أما المنهج الذي اتبعته في إعداد هذا البحث، بعد أن نظرت في الكتابين وقارنت بينهما، بينت فيه أوجه التشابه والاختلاف من حيث العدد، ومن حيث المترجم لهم، والترجمة النقدية، وأقوال العلماء، والترميز أو الترقيم، واخترت بعض الأمثلة لبيان ذلك.

أما خطة البحث فكانت، كالآتي:

قسمت البحث على مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة.

أما المقدمة بينت فيها سبب اختياري للموضوع، والمنهج الذي اتبعته ، وخطة البحث.

وأما التمهيد فقد ذكرت فيه بإيجاز شيئاً من سيرة الإمام الذهبي.

أما المبحث الأول قسمته على خمسة مطالب وهو كالآتي:

المطلب الأول: التعريف بالكتابين.

المطلب الثاني: مكانتها بين كتب (الجرح والتعديل).

المطلب الثالث: أسماء الأعلام المترجم لهم في كتاب ذكر أسماء من تكلم فيه.

المطلب الرابع: أسماء الأعلام المترجم لهم في كتاب الرواة الثقات المتكلم فيهم.

المطلب الخامس: أوجه التشابه.

أما المبحث الثاني فذكرت فيه أوجه الاختلاف وقسمته على أربعة مطالب وهي

كالآتي:

المطلب الأول: التباين من حيث العدد.

المطلب الثاني: التباين من حيث المنهج ومن حيث المترجم لهم.

المطلب الثالث: التباين في الأقوال النقدية للتراجم المكررة.

المطلب الرابع: التباين باستخدام الرموز والعلامات في كتاب دون آخر.

والخاتمة بينت فيها أهم النتائج التي توصل إليها البحث.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، و صلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

التمهيد

لابد لي قبل كل شيء، أن أذكر ترجمة يسيرة، وموجزة للإمام الذهبي؛ لأن الموضوع متعلق به وبمؤلفاته، فأبدأ مستعيناً بالله:
اسمه

هو الإمام محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، شمس الدين، أبو عبد الله التركماني، الفارقي الأصل، الدمشقي^(٥).
ولادته:

ولد الإمام الذهبي في شهر ربيع الآخر سنة ثلاث وسبعين وستمائة، كما قال ذلك هو عن نفسه^(٦)، في دمشق في قرية كفر بطنا، وهي قرى غوطة دمشق^(٧).
نسبه:

أما عن نسبته بالذهبي، فقد عرف والده بأنه كان يتعاطى صناعة الذهب المرقوق، فلقب بذلك نسبةً إلى صناعة أبيه^(٨).
طلبه العلم:

لو نظرنا في ترجمته نلاحظ أنه كان كثير الرحلات، وكثير التردد على مجالس العلم والعلماء منذ صباه، وكان عمره لا يتجاوز ثمانية عشرة سنة كما أشار المحققون من أهل العلم^(٩).
شيوخه:

أخذ الإمام الذهبي عن عدد كبير من العلماء، وأكثر السماع منهم، وقد ترجم للكثير من شيوخه، وأفرد لهم كتاباً مستقلاً سماه (معجم الشيوخ)^(١٠).
نذكر منهم:

ابن غدير، وابن عساكر، ويوسف العشولي، وابن الدرجي، وابن علان، وابن أبي اليسير، وابن أبي عمرو الفخر^(١١)، وأبو العباس الدمياطي، وأبو المعالي الهمداني، وأبو العباس الحراني البطائني، ويوسف بن عيسى المحدث، وأبو المحاسن الدمياطي، وداود بن إبراهيم بن داود^(١٢)، وأبي حفص عمر بن القواس بدمشق، وأبي الفضل بن عساكر، وبمصر الأبرقوهي، وبالقاهرة الدمياطي، وبالنجر الغرافي، وببعلبك عبد الخالق، وبحلب سنقر الزيني، وبناپلس العماد بن بدران، وبمكة التوزي، وابن طبرزد، وحنبل وابن الحرستاني^(١٣)، وغيرهم.

تلاميذه:

أخذ عنه الجمع الكثير، وما زال يخدم هذا الفن إلى أن رسخت فيه قدمه، وممن أخذ عنه:

التاج السبكي، وابن عبد الهادي^(١٤)، والمقداد القيسي، وتقي الدين ابن أبي اليسر، وجمال الدين بن مالك، وجماعة^(١٥).

مصنفاته:

بدأ الإمام الذهبي بالتصنيف منذ وقت مبكر، فصنف وأجاد في القراءات، والحديث وعلومه، وما إلى ذلك^(١٦)، نذكر من هذه المصنفات المطبوعة والمشهورة والمتداولة بين أيدينا:

تاريخ الإسلام، سير أعلام النبلاء، طبقات الحفاظ، طبقات القراء، ميزان الاعتدال، المغني في الضعفاء، معجم الشيوخ.

ثناء العلماء عليه:

لاشك في أن الإمام الذهبي من الأئمة الحفاظ، والنقاد الذين برزوا في هذا الفن حتى سمي بخاتمة الحفاظ، وقد أثنى عليه الكثير من أهل العلم، نذكر طائفة من أقوالهم على سبيل الاختصار:

- قال عنه الصفدي: حافظ لا يجارى، ولا فظ لا يبارى، أتقن الحديث ورجاله، ونظر عله وأحواله، وعرف تراجم الناس، وأزال الإبهام في تواريخهم، والإلباس من ذهن يتوقد ذكاؤه^(١٧).
- وقال عنه أبو المحاسن الحسيني: الإمام العلامة، شيخ المحدثين، قدوة الحفاظ والقراء، محدث الشام ومؤرخه ومفيدة^(١٨).
- وقال عنه الحافظ ابن حجر العسقلاني: مهر في فن الحديث، وجمع فيه المجاميع المفيدة الكثيرة حتى كان أكثر أهل عصره تصنيفاً^(١٩).
- وقال عنه ابن ناصر الدين الدمشقي: الإمام الحافظ الهمام، ومؤرخ الإسلام، ناقد المحدثين، وإمام المعدلين، والمجرحين... كان آية في نقد الحديث، عمدة الجرح والتعديل، عالماً بالتفريع والتأصيل، إماماً في القراءات، فقيهاً

في النظريات، له دراية بمذاهب الأئمة^(٢٠).

- وقال عنه ابن تغري بردي: الإمام الحافظ المؤرخ صاحب التصانيف المفيدة^(٢١).
 - وقال عنه السيوطي: الإمام الحافظ محدث العصر، وخاتمة الحفاظ، ومؤرخ الإسلام وفرد الدهر، والقائم بأعباء هذه الصناعة^(٢٢).
- فهذه هي بعض الأقوال للأئمة والحفاظ في حقه، ولا يسع هذا البحث الصغير لأكثر من هذا ومن أراد الاستزادة فعليه بكتب التراجم.

وفاته:

أجمع المحققون على أن وفاة الإمام الذهبي في ليلة الاثنين، ثالث ذي القعدة، سنة ثمان وأربعين وسبعمائة، بدمشق، ودفن بمقبرة الباب الصغير^(٢٣).

المبحث الأول

التعريف بالكتابين وتراجمه وأوجه التشابه

يتضمن هذا المبحث خمسة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بالكتابين

المطلب الثاني: مكانة الكتاب بين كتب الجرح والتعديل

المطلب الثالث: أسماء الأعلام المترجم لهم في كتاب ذكر أسماء من تكلم فيه وهو موثق

المطلب الرابع: أسماء الأعلام المترجم لهم في كتاب {الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم}

المطلب الخامس: أوجه التشابه في الكتابين

بعد هذا الموجز لما تضمنه المبحث الأول وما حواه، نأتي إلى التفاصيل وهي على

النحو الآتي:

المطلب الأول: التعريف بالكتابين

لابد لي قبل أن أتحدث عن مضمون البحث ، يتحتم علي أن أعرف الكتابين، فأقول مستعيناً بالله ومنه التوفيق والسداد:

الكتاب الأول: {ذكر أسماء من تكلم فيه وهو موثقٌ أو {من تكلم فيه وهو موثقٌ. بدأ الإمام الذهبي بمقدمة قصيرة، ما بين ثمانية إلى عشرة أسطر، أشار فيها إلى الرموز التي استخدمها في الكتاب، وكل رمز مع تعريفه، وماذا يعني به^(٢٤)، ثم الحق بعدها مباشرةً تراجم الكتاب، وبلغت عدد التراجم فيه: إحدى وأربعمئة ترجمة (٤٠١)، مرتبة على حروف المعجم، إلا أنه أحر الكنى فجعلها آخر الكتاب.

أما عن منهجه في الكتاب:

فإنه يذكر اسم الراوي، ونسبه، وأحياناً يذكر الكنية، ثم يتعرض بعدها إلى أقوال أئمة الجرح والتعديل فيه، وفي بعض الأحيان يصدر رأيه في الراوي، بعد أن يرجح بين الأقوال، ويذكر أحياناً أخرى درجة حديثه من حيث الصحة والضعف علاوةً على ذلك إنه ينبه على صاحب البدعة، إذا كان داعية إلى بدعته أو لا، بغض النظر عن قوله في أصحاب البدعة.

وقد طبع الكتاب طبعات عدة^(٢٥)، منها الطبعة المشهورة والمعروفة بتحقيق: محمود شكور الحاجي أمير الميادين، مكتبة المنار - الأردن.

الكتاب الثاني: {الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم}.

أو {معرفة الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم}.

بدأ الإمام الذهبي بمقدمة طويلة في هذا الكتاب ، أشار فيها إلى كتابه {ميزان الاعتدال في نقد الرجال} مما يدل على أن هذا الكتاب ألف بعده^(٢٦)، زد على ذلك أنه أشار إلى الكثير من الرواة الثقات الذين احتج بهم الشيوخ - البخاري ومسلم - أو غيرهما، وعلل سبب ذلك أنهم دونت أسماءهم في مصنفات الجرح، ومن جهة أخرى ذكر أنه ما أوردتهم في الكتاب لضعف فيهم عنده؛ ولكن ليعرف بذلك^(٢٧).

يبلغ عدد تراجم الكتاب: اثنتين وتسعين ترجمة (٩٢) مرتبة على حروف المعجم، إلا أنه كالعادة أحر الكنى إلى آخر الكتاب.

أما عن منهجه فيه:

يذكر اسم الراوي، ونسبه، وأحياناً الكنية كما في الكتاب السابق، ثم يتعرض إلى أقوال الأئمة فيه، ويذكر أحياناً إذا كان من أصحاب البدعة، وأحياناً يرجح بين الأقوال، ويبين رأيه في الراوي، إلا أنه لا يستعمل العلامات والرموز المختصرة كما في الكتاب السابق. وقد طبع الكتاب، بتحقيق: محمد إبراهيم الموصلي، دار البشائر الإسلامية- بيروت، ١٤٢٠هـ.

المطلب الثاني: مكانة الكتابين بين كتب الجرح والتعديل

لعل الذي يقرأ ترجمة الإمام الذهبي، ويطلع على مصنفاته، ومن هم شيوخه وتلاميذه، أو من خلال سيرته العلمية، ومجالسته لأهل العلم في عصره يلحظ أن لهذا الإمام المنزلة العظيمة، والمكانة العالية، فمصنفاته التي انتشرت في بقاع الأرض، وفي شتى المجالات، وقد سبق أن ذكرنا في التمهيد أقوال العلماء فيه، وثناهم عليه، مما يشير إلى المكانة العالية، والمنزلة المرموقة.

فمكانة الكتاب من مكانة مصنفه، ومشهود له بذلك، حتى عد بخاتمة الحفاظ- رحمهم الله جميعاً-.

ومن خلال الأقوال التي مرَّ ذكرها، والتي تدل دلالة واضحة على مكانة الكتابين بين كتب الجرح والتعديل، فأغلب مصنفاته في تراجم الرجال، وتواريخهم، وطبقاتهم، وشيوخهم، وتلاميذهم، ومصنفاتهم، وأقوال العلماء فيهم، إذ هي مختصة بهذا الفن أعني علم الجرح والتعديل. زد على ذلك مختصراته للكتب أغلبها في الرجال فنجد فيه تعليقاته، وترجيحاته النفيسة على أقوال العلماء، فضلاً عن تخريجاته للأحاديث التي يرويها في مصنفاته.

إن براعته في علوم الحديث، وفي مجالاته الأخرى جعلته من الأئمة النقاد الذين يعتمد قولهم في الجرح والتعديل، والذي يطالع أقواله وانتقاداته يلاحظ براعته في هذا الفن، وكان مستحقاً وبجدارة أن يلقب بخاتمة الحفاظ عليهم رحمة الله أجمعين.

المطلب الثالث: أسماء الأعلام المترجم لهم في كتابه "ذكر أسماء من تكلم فيه وهو موثق"

في هذا المطلب سأذكر أسماء الرواة والأعلام الذين ترجم لهم في هذا الكتاب،

وهي كالآتي:

تراجم الكتاب:

١٥. أحمد بن صالح بن جعفر المصري

(خ)

١٦. أحمد بن عبدة الضبي (م على)

١٧. أحمد بن عمرو البزاز الحافظ

١٨. أحمد بن عيسى التستري (خ م)

١٩. أحمد بن الفرات أبو مسعود الرازي

الحافظ (د)

٢٠. أحمد بن محمد بن أيوب (د)

٢١. أحمد بن محمد بن حنبل (خ م د)

٢٢. أحمد بن يزيد بن إبراهيم الورتيس

(خ)

٢٣. الأحوص بن جواب (م س)

٢٤. أسامة بن حفص (خ)

٢٥. أسامة بن زيد الليثي (م على)

٢٦. أسباط بن نصر (م على)

٢٧. إسحاق بن إبراهيم أبو النضر

الفراديسي (خ د س)

٢٨. إسحاق بن راشد الجزري (خ على)

١. أبان بن تغلب (م على)

٢. أبان بن صمعة البصري (م س)

٣. أبان بن يزيد العطار (خ م)

٤. إبراهيم بن سعد (خ م)

٥. إبراهيم بن طهمان (خ م)

٦. إبراهيم بن عبد الرحمن السكسكي (خ د

س)

٧. إبراهيم بن عبد الملك (ت س)

٨. إبراهيم بن محمد بن يوسف الفريابي (ق)

٩. إبراهيم بن مهاجر البجلي الكوفي

(م على)

١٠. إبراهيم بن ميمون الصائغ المروزي (د

س)

١١. إبراهيم بن يوسف بن أبي إسحاق

١٢. أبي بن عباس بن سهل بن سعد (خ)

١٣. أجلح بن عبد الله أبو حجية الكندي

الكوفي (على)

١٤. أحمد بن سليمان بن أبي الطيب (خ)

٢٩. أحمد بن عبد الرحمن ابن أخي وهب المصري (م)
٣٠. إسحاق بن محمد الفروي المدني (خ ت)
٣١. أسد بن موسى السنة (د س)
٣٢. إسرائيل بن يونس (ع)
٣٣. إسماعيل بن أبي أوليس (خ م)
٣٤. إسماعيل بن زكريا الخلقاني (ع)
٣٥. إسماعيل بن سميع الحنفي (م د س)
٣٦. إسماعيل بن عبد الرحمن السدي الكوفي (م على)
٣٧. إسماعيل بن عبد الملك بن أبي الصغير (د ت)
٣٨. إسماعيل بن عياش أبو عينة (على)
٣٩. إسماعيل بن مجالد بن سعيد الهمداني (خ)
٤٠. أسيد بن زيد الجمال (خ)
٤١. أشعث بن سوار الكندي (م ت س)
٤٢. أشعث بن عبد الله الحمداني (على)
٤٣. أشعث بن عبد الملك الحمداني (على)
٤٤. أشهل بن حاتم (خ)
٤٥. أفلح بن سعيد القبائي (م س)
٤٦. أبهن بن نابل (خ س)
٤٧. أيوب بن مسكين أبو العلاء الواسطي القصاب (د س)
٤٨. باذام أبو صالح (على)
٤٩. بحير بن سعيد (على)
٥٠. بدل بن المحبر (خ م)
٥١. بريد بن عبد الله بن أبي بردة (خ م)
٥٢. بشير بن نهيك (ع)
٥٣. بشير بن المهاجر (م على)
٥٤. بقية بن الوليد الحمصي (م على)
٥٥. بهز بن حكيم (على)
٥٦. بكير بن عامر البجلي (د)
٥٧. بكير بن مسمار (م س)
٥٨. ثابت بن عمارة (د س ت)
٥٩. ثابت بن يزيد الأحول (ع)
٦٠. ثور بن يزيد الحمصي (خ على)
٦١. جابر بن عمرو أبو الوازع (م ت)
٦٢. الجراح بن مليح والد وكيع (م د)
٦٣. الجراح بن مليح الحمصي البهراني (س)
٦٤. جرير بن حازم (ع)
٦٥. جميل بن مرة البصري (د ق)
٦٦. جعفر بن برقان (م على)

٦٧. جعفر بن زياد الأحمر (ت س)
 ٦٨. جعفر بن سليمان الصنعبي (م على)
 ٦٩. جعفر بن محمد بن علي الهاشمي (م على)
 ٧٠. جعفر بن ميمون الأنماطي (على)
 ٧١. الحارث بن عبد الرحمن بن أبي ذباب (م س)
 ٧٢. الحارث بن عبيد أبو قدامة (م د ت)
 ٧٣. الحارث بن عمير (على)
 ٧٤. حارثة بن مضرب (على)
 ٧٥. حبيب بن أبي حبيب الجرمي (م س)
 ٧٦. حبيب بن سالم (م على)
 ٧٧. حبيب المعلم (ع)
 ٧٨. حجاج بن أرطاة (على م)
 ٧٩. حجاج بن دينار الواسطي (د ت ق)
 ٨٠. حجاج بن أبي زينب الواسطي (م د س)
 ٨١. حرب بن شداد (ع)
 ٨٢. حرب بن أبي العالية (م س)
 ٨٣. حرمة بن يحيى التحيبي (م س)
 ٨٤. حريز بن عثمان الرحبي (خ على)
 ٨٥. حسان بن إبراهيم الكرمانبي (خ م)
 ٨٦. الحسن بن بشير البجلي (خ س)
 ٨٨. الحسين بن ذكوان المعلم (ع)
 ٨٩. حصين بن عبد الرحمن (ع)
 ٩٠. حفص بن ميسرة الصنعائي (خ م)
 ٩١. حكيم بن الديلم (د ت)
 ٩٢. حماد بن الجعد (خرج له البخاري تعليقا)
 ٩٣. حماد بن سلمة (م على)
 ٩٤. حماد بن أبي سليمان الفقيه (م على)
 ٩٥. حمران بن أبان (ع)
 ٩٦. حميد بن الأسود (م على)
 ٩٧. حميد بن زياد أبو صخر المنني (م على)
 ٩٨. حميد بن هلال (ع)
 ٩٩. خالد بن خراش المهلببي (م س)
 ١٠٠. خالد بن مخلد القطواني (خ م)
 ١٠١. خالد بن مهران الحذاء (ع)
 ١٠٢. خثيم بن عراك (خ م)
 ١٠٣. خلاص بن عمرو الهجري (خ م)
 ١٠٤. خلف بن خليفة (م على)
 ١٠٥. داود بن الحصين (ع)
 ١٠٦. داود بن عبد الله الأودي (على)
 ١٠٧. داود بن عمرو الضبي (م)

٨٧. الحسن بن صالح بن يحيى (م على)
 ١٠٨. داود بن عبد الرحمن العطار (خ م)
 ١٠٩. داود بن أبي عوف أبو الحجاج (ق س)
 ١١٠. راشد بن سعد (على)
 ١١١. راشد بن كيسان (م د ت)
 ١١٢. رباح بن أبي معروف (م س)
 ١١٣. ربيعة بن عثمان (م ق)
 ١١٤. ربيعة بن كلثوم (م س)
 ١١٥. زكريا بن أبي زائدة (ع)
 ١١٦. زمعة بن صالح الجندي (م د س)
 ١١٧. زهير بن محمد التيمي المروزي (ع)
 ١١٨. زياد بن عبد الله البكائي (خ م)
 ١١٩. زيد بن أبي أنيسة (ع)
 ١٢٠. سالم الأفطس (خ د س)
 ١٢١. سالم بن نوح العطار (م د ت س)
 ١٢٢. سعد بن سعيد الأنصاري أخو يحيى (م على)
 ١٢٣. سعد بن عبد الحميد بن جعفر (ت س ق)
 ١٢٤. سعيد بن إياس الحريري (ع)
 ١٢٥. سعيد بن بشير صاحب قتادة (على)
 ١٢٦. سعيد بن جهان (على)
 ١٢٨. سعيد بن زيد، أخو حصاد (م على)
 ١٢٩. سعيد بن سليمان سعدويه (ع)
 ١٣٠. سعيد بن سنان (م د ت ق)
 ١٣١. سعيد بن عبد الرحمن الجمحي القاضي (م د س)
 ١٣٢. سعيد بن أبي عروبة (ع)
 ١٣٣. سعيد بن كثير بن عفير المصري (خ م)
 ١٣٤. سعيد بن محمد الجرمي (خ م)
 ١٣٥. سعيد بن يحيى اللخمي، سعدان (خ س)
 ١٣٦. سعيير بن الخميس (م ت س)
 ١٣٧. سفيان بن حسين الواسطي (على)
 ١٣٨. سفيان بن عقبة أخو قبيصة (على)
 ١٣٩. سلام أبو المنذر (ت س)
 ١٤٠. سلام بن أبي مطيع (خ س)
 ١٤١. سلم بن زريق (خ م)
 ١٤٢. سلمة بن رجاء الكوفي (خ ت)
 ١٤٣. سليمان بن حيان، أبو خالد الأحمر (خ)
 ١٤٤. سليمان بن داود، أبو داود الطيالسي الحافظ، صاحب المسند (م على)
 ١٤٥. سليمان بن عبد الرحمن بن بنت شرحبيل (خ على)

١٤٦. سليمان بن قرم، أبو داود الضبي، وهو
ابن معاذ نسب إلى (م د ت س)
١٤٧. سليمان بن كثير العبدي (ع)
١٤٨. سليمان بن موسى الأشدق (م
على)
١٤٩. سماك بن حرب (م على)
١٥٠. سنان بن ربيعة (خ د ت)
١٥١. سهيل بن أبي صالح، نكوان السمان (ع)
١٥٢. سهيل بن أبي حزم (على)
١٥٣. سويد بن سعيد الحرثاني (م ق)
١٥٤. سويد بن عمرو الكلبي (م متبعة ت)
١٥٥. شبابة بن سوار المدائني (ع)
١٥٦. شجاع بن الوليد أبو بدر (ع)
١٥٧. شداد بن سعيد أبو طلحة الراسبي (م
س)
١٥٨. شريك بن عبد الله بن أبي نمير
(خ م س)
١٥٩. شريك بن عبد الله النخعي القاضي (ع
م متبعة)
١٦٠. شعيب بن صفوان (م س)
١٦١. شهر بن حوشب (على)
١٦٢. شيبان النحوي (ع)
١٦٣. صالح بن رستم أبو عامر الخزار (م)
١٦٤. سليمان بن عثمان (م على)
١٦٥. طارق بن عبد الرحمن البجلي (ع)
١٦٦. طلحة بن نافع، أبو سفيان (م على)
١٦٨. طلحة بن يحيى بن النعمان بن أبي
عياش (خ م)
١٦٩. عاصم بن علي الواسطي (خ ت)
١٧٠. عاصم بن كليب الجرمي (م على)
١٧١. عاصم بن أبي النجود القاري
(على)
١٧٢. عاصم الأحول (م على)
١٧٣. عباد بن راشد (خ د س)
١٧٤. عباد بن أبي صالح السمان (م د)
١٧٥. عباد بن عباد بن المهلب (ع)
١٧٦. عباد بن يعقوب الرواجني (ع)
١٧٧. العباس بن الوليد النرسي (خ م)
١٧٨. عبد الله بن جعفر المخرمي المدني (م
متبعة على)
١٧٩. عبد الله بن رجاء الغداني (خ س)
١٨٠. عبد الله بن سعيد بن أبي هند
١٨١. عبد الله بن سعيد أبو صفوان الأموي (خ م)

(على

١٦٤. أبو الصهباء (م د س)

١٨٣. عبد الله بن شقيق العقيلي (م على)

١٨٤. عبد الله بن صالح الجهني كاتب الليث (خ

د ت ق)

١٨٥. عبد الله بن الصامت (م على)

١٨٦. عبد الله بن عبد الله أبو أويس (م

متابعة على)

١٨٧. عبد الله بن الرحمن بن يعلى الطائفي (م د

س)

١٨٨. عبد بن عثمان بن خثيم (م على)

١٨٩. عبد الله بن عطاء (م على)

١٩٠. عبد الله بن عمر العمري (م متابعة على)

١٩١. عبد الله بن عيسى بن عبد الرحمن بن

أبي ليلى (ع)

١٩٢. عبد الله بن أبي ليلى المدني (خ م)

١٩٣. عبد الله بن المثنى الأنصاري، والد محمد

(خ ت ق)

١٩٤. عبد الله بن معبد الزماني (م على)

١٩٥. عبد الله بن نافع الصائغ (م على)

١٩٦. عبد الأعلى بن عبد الأعلى السامي (ع)

١٩٧. عبد الجبار بن ورد المكي (م على)

١٩٨. عبد الجليل بن عطية (د س)

١٨٢. عبد الله بن سلمة (م على)

٢٠٠. عبد الحميد بن جعفر المدني (ت ق)

٢٠١. عبد ربه بن نافع أبو شهاب الحنات (د

ت ق)

٢٠٢. عبد الرحمن بن إسحاق المدني، عباد

(م على)

٢٠٣. عبد الرحمن بن ثابت، بن ثوبان

العنسي (د ت ق)

٢٠٤. عبد الرحمن بن ثروان (خ على)

٢٠٥. عبد الرحمن بن حرمة المدني (م

على)

٢٠٦. عبد الرحمن بن حماد الشعيثي

(خ ت)

٢٠٧. عبد الرحمن بن أبي الرجال

٢٠٨. عبد الرحمن بن أبي سعيد الخدري

٢٠٩. عبد الرحمن بن سلمان

٢١٠. عبد الرحمن بن سليمان الغسيل

٢١١. عبد الرحمن بن عبد الله بن دينار

المدني

٢١٢. عبد الرحمن بن عبد العزيز الأنصاري

٢١٣. عبد الرحمن بن محمد المحاربي (خ م)

٢١٤. عبد الرحمن بن نمر (خ م)

٢١٥. عبد الرزاق بن همام (ع)

١٩٩. عبد الحميد بن بهرام (ت ق)
٢١٦. عبد العزيز بن عبد الله الأويسى (خ د ت ق)
٢١٧. عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز بن مروان (ع)
٢١٨. عبد العزيز بن المطلب (م)
٢١٩. عبد الكريم بن مالك الجزري (ع)
٢٢٠. عبد المجيد بن العزيز بن أبي رواد المدني (م على)
٢٢١. عبد الملك بن أعين (ع)
٢٢٢. عبد الملك بن عبد العزيز بن جريح (ع)
٢٢٣. عبد الملك بن أبي سليمان (م على)
٢٢٤. عبد الملك بن عمير (ع)
٢٢٥. عبد الملك بن محمد، أبو قلابة الرقاشي (ق)
٢٢٦. عبد الواحد بن زياد (خ م)
٢٢٧. عبد الوهاب بن بخت المكي (د س)
٢٢٨. عبد الوهاب بن عطاء الخفاف (م على)
٢٢٩. عبيد الله بن أبي جعفر المصري (ع)
٢٣٠. عبيد الله أبو المنيب العنكي المروزي (د ق)
٢٣١. عبيد الله بن عبد الرحمن بن موهب (د س)
٢٣٢. عبيد الله بن عبد المجيد أبو علي الحنفي (خ م)
٢٣٤. عتاب بن بشير الجزري (خ د ت ق)
٢٣٥. عثمان بن صالح السهمي (خ ق)
٢٣٦. عثمان بن فرقد (خ)
٢٣٧. عثمان بن الهيثم المؤذن (خ)
٢٣٨. عثمان بن الشام (م س ق)
٢٣٩. عثمان البتي (على)
٢٤٠. عدي بن ثابت (على)
٢٤١. العطاء بن خالد المدني (س)
٢٤٢. عطاء بن السائب (على)
٢٤٣. عطاء بن أبي مسلم عبد الله الخراساني
٢٤٤. عطاء بن أبي ميمونة (خ م)
٢٤٥. عقبة بن علقمة البيروني (ت)
٢٤٦. عكرمة مولى ابن عباس (خ على)
٢٤٧. عكرمة بن عمر اليملي (م متبعة على)
٢٤٨. العلاء بن الحضرمي (م على)
٢٤٩. العلاء بن خالد الكاهلي (م ت)

٢٥٠. العلاء بن عبد الرحمن مولى الحرقة

(م على)

٢٣٣. عبيد الله بن موسى (ع)

٢٧٠. عمير بن إسحاق (س)

٢٥١. علي بن بذيمة (على)

٢٧١. عوف الأعرابي (ع)

٢٥٢. علي بن الجعد الجوهري (خ)

٢٧٢. عياض بن عبد الله الفهري (م د

٢٥٣. علي بن زيد بن جدعان (على م

س)

مقروناً)

٢٧٣. عيسى بن طهمان (س)

٢٥٤. علي بن هاشم بن البريد (م على)

٢٧٤. غالب القطان (خ س)

٢٥٥. عمارة بن محمد، ابن أخت الثوري

(م ت ق)

٢٧٥. فضيل بن سليمان النميري (خ م)

٢٥٦. عمارة بن غزية (م على)

٢٧٦. فضيل بن مرزوق الكوفي (م)

٢٥٧. عمر بن إبراهيم العبدى (د ق)

٢٧٧. فطر بن خليفة (م على)

٢٥٨. عمر بن حمزة بن عبد الله بن عمر

العمرى (م د ت ق)

٢٧٨. فليح بن سليمان المدني (خ م)

٢٥٩. عمر بن ذر الهمداني (خ د ت س)

٢٧٩. القاسم بن عوف (م)

٢٦٠. عمر بن أبي سلمة بن عبد الرحمن

الزهرى (على)

٢٨٠. قریش بن أنس (خ م)

٢٦١. عمر بن عامر (م س)

٢٨١. القاسم بن الحكم العرنى (ت)

٢٦٢. عمر بن علي المقدمى (ع)

٢٨٢. القاسم بن مالك المزنى (خ م)

٢٦٣. عمر بن محمد بن زيد بن عبد الله

بن عمر (خ م)

٢٨٣. قبيصة بن عقبة (ع)

٢٦٤. عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد

الله بن عمرو بن العاص (على)

٢٨٤. قرآن بن تمام (د س)

٢٦٥. عمرو بن أبي سلمة التنيسي (ع)

٢٨٥. قيس بن أبي حازم (ع)

٢٦٦. عمرو بن مرزوق البصري (خ)

٢٨٦. كثير بن شظير (ح م)

٢٦٧. عمرو بن مسلم الجندي (م على)

٢٦٨. عمرو بن أبي عمرو، مولى المطلب (ع)
٢٦٩. عمرو بن عاصم الكلابي (ع)
٢٨٩. مالك بن سعيير بن الخمس (س)
٢٩٠. مالك بن دينار الزاهد (على م متابعة)
٢٩١. محمد بن إبراهيم التيمي (ع)
٢٩٢. محمد بن إسحاق بن يسار (على)
٢٩٣. محمد بن عبد مناف (على)
٢٩٤. محمد بالحسن المزني الواسطي (خ)
٢٩٥. محمد بن الحسن بن التل الأسدي (خ س)
٢٩٦. محمد بن حمير الحمصي (خ)
٢٩٧. محمد بن راشد المكحولي (ع)
٢٩٨. محمد بن سابق (خ م)
٢٩٩. محمد بن سليمان الأصبهاني (س)
٣٠٠. محمد بن سليم أبو هلال (على)
٣٠١. محمد بن طلحة بن مصرف (خ م)
٣٠٢. محمد بن عبد الله ابن أخي الزهري (خ م تبعاً)
٣٠٣. محمد بن عبد العزيز الراسبي (م تبعاً)
٣٠٤. محمد بن عبد الرحمن الطغوي (خ س)
٣٠٥. محمد بن عجلان (م على)
٢٨٧. كليب بن وائل (خ د)
٢٨٨. كهمس بن المنهال (خ)
٣٠٨. محمد بن عيسى بن سميع الدمشقي (د ق)
٣٠٩. محمد بن الفضل عارم (ع)
٣١٠. محمد بن فضيل بن غزوان (ع)
٣١١. محمد بن فليح بن سليمان (خ س ق)
٣١٢. محمد بن قيس (م ق)
٣١٣. محمد بن بن فليح بن سليمان
٣١٤. محمد بن أبي السري العسقلاني (د)
٣١٥. محمد بن مسلم الطائفي (على م تبعاً)
٣١٦. محمد بن مسلم بن شهاب الزهري (ع)
٣١٧. محمد بن مسلم أبو الزبير المكي (م على خ قرنه)
٣١٨. محمد بن موسى الحرشي (ت ق)
٣١٩. محمد بن ميمون الخياط الملكي (ت ق)
٣٢٠. محمد بن يزيد أبو هشام الرفاعي (م ت ق)
٣٢١. مخزومة بن بكير (م د س)
٣٢٢. مرجى بن رجاء (حت)
٣٢٣. مروان بن شجاع الجزري (خ د)
٣٢٤. مسلمة بن علقمة (م ق)

٣٠٦. محمد بن عمرو بن علقمة المدني (على خ م متابعة)
٣٠٧. محمد بن عمرو (م ق)
٣٢٧. المطلب بن زياد (ق)
٣٢٨. مطرف بن عبد الله أبو مصعب اليساري المدني (خ)
٣٢٩. معاذ بن هشام الدستوائي (م على)
٣٣٠. معاوية بن عمار الدهني (م س)
٣٣١. معاوية بن هشام القصار (خ ت)
٣٣٢. معروف بن خربوذ (خ م)
٣٣٣. معقل بن عبيد الله الجزري (م د س)
٣٣٤. معلى بن زياد (م على)
٣٣٥. معلى بن منصور الرازي (ع)
٣٣٦. معمر بن راشد (ع)
٣٣٧. مغيرة بن عبد الرحمن الحزامي (خ م)
٣٣٨. المغيرة بن عبد الرحمن المخزومي (خ س)
٣٣٩. مفضل بن فضالة (ع)
٣٤٠. مقسم (خ على)
٣٤١. مكحول الدمشقي (م على)
٣٤٢. منصور بن صفية (خ م)
٣٤٣. منصور بن عبد الرحمن الغراني الأشل (م د)
٣٢٥. مصعب بن شيبة الحجي (خ م)
٣٢٦. مطر الوراق (م على)
٣٤٧. ميمون بن سياه (خ س)
٣٤٨. نافع بن عمر الجمحي (خ م)
٣٤٩. النعمان بن راشد الجزري (م تبعاً على)
٣٥٠. نعيم بن حماد (خ مقروناً د ت ق)
٣٥١. هدية بن خالد القيسي (خ م)
٣٥٢. هشام بن حسان (ع)
٣٥٣. هشام بن سعد المدني (خ ت م على)
٣٥٤. هشام بن حجر المكي (خ م س)
٣٥٥. هشام بن عمار (خ)
٣٥٦. هشام بن يحيى البصري (خ م)
٣٥٧. هشيم بن بشير (ع)
٣٥٨. همام بن يحيى البصري (خ م)
٣٥٩. الهيثم بن حميد (على)
٣٦٠. ورقاء بن عمر اليشكري (ع)
٣٦١. الوليد بن جميع (م)
٣٦٢. الوليد بن شجاع أبو همام الشكري (م د ت)
٣٦٣. الوليد بن كثير المخزومي - مولا هم (ع)

٣٤٤. المنهال بن عمرو (خ على)
 ٣٤٥. موسى بن يعقوب الزمعي (م على)
 ٣٤٦. مؤمل بن إسماعيل (ت س)
 ٣٦٧. يحيى بن أيوب المصري (ع)
 ٣٦٨. يحيى بن الحكم الجزار (م على)
 ٣٦٩. يحيى بن حمزة قاضي دمشق (خ م)
 ٣٧٠. يحيى بن أبي زكريا الغساني الواسطي (خ)
 ٣٧١. يحيى بن سليم لطفلي (ع لكل مسلم تبعاً)
 ٣٧٢. يحيى بن صالح الوحاظي (خ م)
 ٣٧٣. يحيى بن عباد الضبعي (خ م)
 ٣٧٤. يحيى بن عبد الله بن بكير (خ م)
 ٣٧٥. يحيى بن عثمان بن صالح السهبي (د ق)
 ٣٧٦. يحيى بن عيسى الرملي (م تبعاً د ت)
 ٣٧٧. يحيى بن محمد بن قيس أبو زكريا (م س)
 ٣٧٨. يحيى بن واضح أبو تميلة (ع)
 ٣٧٩. يحيى بن يمان العجلي (م على)
 ٣٨٠. يزيد بن إبراهيم التستري (ع)
 ٣٨١. يزيد بن عبد الله قسيط المدني (خ)
 ٣٨٢. يزيد بن كيسان (م على)
 ٣٦٤. الوليد بن مسلم (ع)
 ٣٦٥. وهب بن جرير بن حازم (ع)
 ٣٦٦. وهب بن منبه (خ م)
 ٣٨٥. يعقوب بن عبدالله القمي (على)
 ٣٨٦. يعلى بن عبيد الطنافسي (ع)
 ٣٨٩. يونس بن أبي إسحاق السبيعي (م على)
 ٣٩٠. يونس بن أبي يعفور العبدي (م ق)
 ٣٩١. يونس بن أبي الفرات الإسكافي (خ س)
 ٣٩٢. أبو الأحوص (على)
 ٣٩٣. أبو بكر بن أبي موسى الأشعري (ع)
 ٣٩٤. أبو بكر النهشلي (م س)
 ٣٩٥. أبو بكر بن عياش المقرئ (خ على)
 ٣٩٦. أبو إسحاق السبيعي عمرو بن عبد الله (ع)
 ٣٩٧. أبو أوبيس عبد الله بن عبد الله المدني (م على)
 ٣٩٨. أبو حنيفة النهدي موسى بن مسعود (خ)
 ٣٩٩. أبو الزناد (ع)
 ٤٠٠. أبو شهاب الحنات، موسى بن نافع (خ م)
 ٤٠١. أبو نضرة العبدي، المنذر بن مالك (م على)

٣٨٣. يسير بن جابر (م)

٣٨٤. يعقوب بن حميد بن كاسب البخاري (ق)

المطلب الرابع: أسماء الأعلام المترجم لهم في كتاب الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم

في هذا المطلب سأذكر أسماء الرواة والأعلام الذين ترجم لهم في هذا الكتاب،
وهم كالآتي:

تراجم الكتاب:

- | | |
|--|--|
| ١٥. إسحاق بن إبراهيم بن راهوية | ١. إبراهيم بن طهمان |
| ١٦. إسماعيل بن عليّة | ٢. إبراهيم بن سعد |
| ١٧. إسماعيل بن زكريا الخلقاني | ٣. أبان بن يزيد العطار |
| ١٨. إسرائيل بن يونس | ٤. أبو ثور الكلبي إبراهيم بن خالد |
| | الفقيه |
| ١٩. أشعث بن عبد الملك الحمراني | ٥. إبراهيم بن سعيد الجوهري الحافظ |
| | الثقة |
| ٢٠. أفلح بن سعيد القبائي | ٦. أحمد بن الأزهر النيسابوري |
| ٢١. بريد بن عبد الله بن أبي بردة الأشعري | ٧. أحمد بن صالح الطبري |
| ٢٢. ثور بن يزيد الحمصي | ٨. أحمد بن عبد الله بن أحمد الحافظ |
| ٢٣. جعفر بن محمد الصادق | أبو نعيم الأصبهاني صاحب التصانيف |
| ٢٤. جرير بن حازم الأزدي | ٩. أحمد بن علي بن ثابت الحافظ أبو بكر الخطيب |
| ٢٥. حبيب بن المعلم | ١٠. أحمد بن عبدة بن موسى الضبي |
| ٢٦. حرب بن شداد | أبو عبد الله البصري |
| | ١١. أحمد بن عيسى النسري |
| | ١٢. أحمد بن الفرات الرازي الحافظ |
| | أبو مسعود |

١٣. أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال
الإمام الحجة
١٤. أحمد بن منصور الرمادي الحافظ
٢٧. حريز بن عثمان
٢٨. حسين المعلم
٥١. عبد الرحمن بن محمد المحاربي
٥٢. عبد الرزاق بن همام
٥٣. عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز
٥٤. عبد الكريم الجزري
٥٥. عبد الملك بن عمير
٥٦. عبد الله بن أبي جعفر المصري
٥٧. عبيد الله بن موسى العبسي
٥٨. عدي بن ثابت
٥٩. عكرمة
٦٠. علي بن الجعد الجوهري
٦١. عمر بن ذر الهمداني
٦٢. عمر بن علي المقدمي
٦٣. عمرو بن العاصم الكلابي
٦٤. عوف الأعرابي
٦٥. القاسم بن مالك المزني
٦٦. قبيصة بن عقبة
٦٧. قيس بن أبي حازم
٦٨. مالك بن دينار
٦٩. محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي
٧٠. محمد بن إدريس
٧١. محمد بن طلحة بن مصرف الياضي
٢٩. حصين بن عبد الرحمن الأسدي
٣٠. حفص بن ميسرة الصنعاني
٣١. حمران بن أبان مولى عثمان
٣٢. حميد بن قيس المكي
٣٣. خالد الحذاء
٣٤. خيثم بن عراك
٣٥. زكريا بن أبي زائرة
٣٦. زيد بن أبي أنيسة
٣٧. سعيد بن أبي عروبة
٣٨. سعيد بن محمد الجرمي
٣٩. سليمان بن حيان أبو خالد الأحمر
٤٠. سليمان بن داود، أبو داود
- لطيلاسي
٤١. سليمان بن مهران الأعمش
٤٢. شبابة بن سوار
٤٣. شجاع بن الوليد أبو بدر السكوني
٤٤. شيبان النحوي
٤٥. عباد بن عباد المهلب
٤٦. العباس بن الوليد النرسي
٤٧. عبد الله بن رجاء الغداني
٤٨. عبد الله بن سعيد بن أبي هند
٤٩. عبد الأعلى بن عبد الأعلى

السامي (بالمهملة)

٥٠. عبد ربه بن نافع الكناني أبو شهاب الحنات
٧٢. محمد بن الفضل عارم
٧٣. معاذ بن هشام الدستوائي
٩١. أبو بكر بن أبي موسى الأشعري
٧٤. معمر بن راشد أبو عروة
٩٢. أبو إسحاق السبيعي
٧٥. مفضل بن فضالة
٧٦. نافع بن عمر الجمحي
٧٧. هذبة بن خالد القيسي
٧٨. هشام بن حسان الأزدي
- القردوسي
٧٩. همام بن يحيى
٨٠. هشيم بن بشير الحافظ
٨١. ورقاء بن عمر البشكري الكوني
٨٢. الوليد بن كثير المخزومي
- حجازي
٨٣. الوليد بن مسلم
٨٤. وهب بن جرير
٨٥. وهب بن منبه
٨٦. يحيى بن حمزة
٨٧. يحيى بن صالح الحمصي الوحاتي
٨٨. يحيى بن واضح
٨٩. يزيد بن إبراهيم التستري
٩٠. يعلى بن عبيد الطنافسي

المطلب الخامس: أوجه التشابه

في هذا المطلب الأخير من المبحث الأول، أود أن أبين أوجه التشابه بين الكتابين مع أن التشابه بينهما شيء يسير.

لو نظرنا قليلا في كلا الكتابين من حيث العنوان وجدنا أنهما يحملان المضمون نفسه، أي أن موضوعهما واحد، وهو: الرواة الثقات المتكلم فيهم بمعنى أنهم عند الأئمة موثقون، لكن هناك بعض الأئمة من تكلم فيهم لعلّة ما.

فكلاهما يحملان المحتوى والهدف نفسه، هذا من جانب، أما الجانب الآخر ومن أوجه التشابه أيضاً:

تكرار التراجم، وإن كان التكرار فيه ليس بالنص، وإنما هو تكرار الأسماء وعددها تسعة وسبعون ترجمة (٧٩)، والفارق فيه هو استخدام الرموز في كتاب دون الآخر.

ولكي أدم هذا الكلام سأذكر بعض أسماء الأعلام أو الرواة الذين تكررت أَسْمَاؤُهُمْ لا على سبيل النص؛ ولأنه كما قلت بأن الأسماء المكررة بالنص قليلة جداً، وهي على النحو الآتي:

- إبراهيم بن طهمان
 - أحمد بن عيسى
 - أبان بن يزيد
 - أحمد بن صالح بن جعفر المصري
 - أحمد بن عبدة الضبي
 - أحمد بن الفرات أبو مسعود الرازي الحافظ
 - عبيد الله بن موسى
 - عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز بن مروان
 - معمر بن راشد
 - ورقاء بن عمر اليشكري
 - أبو الوليد بن كثير المخزومي - مولا هم
 - علي بن حمزة قاضي دمشق
 - أبو إسحاق السبيعي عمرو بن عبد الله
- اكتفي بذكر هذه الأسماء ولا أريد أن أذكر جميع الأسماء خشية الإطالة ولأن البحث قصير ولا تصلح التفاصيل فيه.

المبحث الثاني

أوجه الاختلاف بين الكتابين

يتضمن هذا المبحث أربعة مطالب أُبين فيها أوجه الاختلاف في الكتابين وهي

على النحو التالي:

المطلب الأول: التباين من حيث العدد.

المطلب الثاني: التباين من حيث المنهج والمترجم لهم.

المطلب الثالث: التباين والاختلاف في الأقوال النقدية للتراجم المكررة.

المطلب الرابع: التباين باستخدام الرموز والعلامات في كتاب دون الآخر.

بعد هذا الإيجاز لما تضمنه هذا المبحث من مطالب أُبين فيها أوجه الاختلاف

بين الكتابين نأتي إلى التفاصيل وهي على النحو الآتي:

المطلب الأول: التباين من حيث العدد

في المبحث الأول، ذكرت عدد التراجم والأعلام الذين ورد ذكرهم في الكتاب

وأسماء الرواة المترجم لهم، ومن خلال التعداد تبين لنا وبوضوح أوجه الاختلاف بينهما.

وفي هذا المطلب بالتحديد أُبين أوجه الاختلاف من حيث العدد:

فمثلاً:

كتاب ذكر أسماء من تكلم فيه:

عدد التراجم فيه: أربعمائة وإحدى ترجمة (٤٠١).

ابتداءً بترجمة: أبان بن تغلب، وانتهاءً في الكنى بترجمة أبي نضرة العبدي

المنذر بن مالك^(٢٨).

أما كتاب الرواة النقات المتكلم فيهم:

عدد التراجم فيه: اثنتان وتسعون ترجمة (٩٢)، ابتداءً بترجمة إبراهيم بن

طهمان، وانتهاءً بالكنى بترجمة: أبي إسحاق السبيعي^(٢٩).

إذا الفارق كبير في الكتابين، فأعداد التراجم غير متقاربة بل متباعدة، والفرق

في العدد حوالي مائتان وتسع وتسعون ترجمة، من هنا ندرك أنهما مستقلان كل على

حدة.

المطلب الثاني: التباين في المنهج من حيث المترجم لهم

إذا أردنا الموازنة بين الكتابين، في منهج الإمام الذهبي، نلاحظ أن لكل منها منهجه الخاص في الطرح.

ففي كتابه ذكر أسماء من تكلم فيه:

بعد أن ذكر مقدمة لا تتجاوز الثمانية أسطر أبين فيها العلامات والرموز المستخدمة، وذكر الترجمة، ثم العلامات التي تشير إلى من روى عنه من الأئمة، مع بيان حكمه عليه، ثم يذكر من روى له من الأئمة، وأحياناً يذكر أقوال العلماء، ويذكر شيوخه وتلاميذه، أو يقتصر على ذكر شيوخه أو تلاميذه، أو أقوال الأئمة فيه، وبشكل مختصر جداً، يندر أن يسهب في الكلام.

أما كتاب الرواة الثقات المتكلم فيهم:

ذكر فيه مقدمة مفصلة ومطولة، وأشار فيه إلى أنه ألفه بعد ميزان الاعتدال، كما ذكرنا، وبعد المقدمة بدأ بذكر التراجم من دون أن يستخدم العلامات والرموز أو المختصرات، ويسهب في الترجمة في كثير من الأحيان، وأحياناً يذكر لقبه، أو كنيته كما في كتابه السابق، ويذكر أقوال الأئمة فيه. وإذا أردنا المقارنة بين التراجم المكررة نجد اختلافاً كثيراً بينهما، والمطلب الثالث خصصته لهذا الشأن، والله موفق.

المطلب الثالث: الاختلاف في أقواله النقدية في التراجم المكررة

أبين في هذا المطلب أوجه الاختلاف في أقواله النقدية للتراجم المكررة في الكتابين، وسأختار بعض هذه التراجم لبيان هذا الرأي ولكي أدم أقوالي بالأدلة، وهي على النحو الآتي:

ذكر أسماء من تكلم فيهم

الرواة الثقات المتكلم فيهم

<p>٥. إبراهيم بن طهمان (خ م) : ص (٣١): وثقه بمرتبة أدنى، فقال: صدوق مشهور، ونقل توثيقه عن جماعة. نقل تضعيف محمد بن عبد الله بن عمار الموصلي له. رمز له بـ(خ م) يعني به أخرج له البخاري ومسلم.</p>	<p>١. إبراهيم بن طهمان: ص (٣٥): - وثقه الذهبي، فقال عنه: ثقة متقن من رجال الصحيحين، ورماه ببدعة الإرجاء علل توثيقه له؛ فقال: أخطأ في مسألة فكان ماذا؟ فبمجرد الإرجاء يضعف حديث الثقة ويهدر، فقد كان من هو أكبر من إبراهيم مريضاً.</p>
<p>٤. إبراهيم بن سعد (خ م) : ص (٣١) : - وثقه الذهبي، ثم اتهمه بأنه ينفرد بأحاديث تحتل له أما رواية عن الزهري فروايته ضعيفة، فقال: ليس بذاك وأثقل قول يحيى القطان بأنه لين</p>	<p>٢. إبراهيم بن سعد: ص (٣٧): - وثقه الذهبي، فقال عنه: من أئمة العلم وثقات المدنيين ثم تكلم عليه بأنه: كان يجوز سماع الملاهي، وعلل ذلك؛ فقال: لا تجد دليلاً ناهضاً على التحريم فأداه اجتهاده إلى الرخصة فكان ماذا</p>
<p>٣. أبان يزيد العطار (خ م): ص (٣٠): ذكر من شيوخه الحسن وطائفة لم يذكر وإنما أشار إليهم، ثم نقل توثيق ابن حنبل له، ولكنه أنكر قول يحيى القطان له، فقال هذا لم يصح</p>	<p>٢. أبان بن يزيد العطار: ص (٣٩): وثقه، ثم نقل قول أبي حاتم (صالح الحديث) ثم قال هذه العبارة قول علي أن غيره من أقرانه اثبت منه كهمام وبشار، ونقل توثيق العجلي له ورميه بالأرجاء وقول ابن عربي ثم قال: هو جاز القنطرة واحتج به الشيخان وهو من طبقة همام</p>
<p>١٥. أحمد بن صالح بن جعفر المصري</p>	<p>٧. أحمد بن صالح الطبري: ص (٤٦):</p>

<p>(خ): ص(٣٥): في المرتبة الثانية من مراتب التعديل ثم نقل تخريج النسائي له، وأشار إلى تخريج البخاري لحديثه وتوثيقه وقوله: ما رأيته أمراً يتكلم فيه بحجة، تجريح بن معين فيه.</p>	<p>قال عنه: حافظ الديار المصرية وعالمها ثقة جبل، ورد قول يحيى بن معين فيه: كذاب يتفلسف وكذلك تخريج النسائي له، ثم قال: احتج به البخاري ولكنه فيه بيس وجفاء عفا الله عنه، وكان شيخاً في العلم متقناً.</p>
<p>١٧. أحمد بن عبدة الضبي (م على): ص(٣٧): ذكر من شيوخه حماد بن زيد ووثقه، ثم نقل تجريح ابن خراش له</p>	<p>١٠. أحمد بن عبدة بن موسى الضبي، أبو عبد الله البصري: ص(٥٢): وثقة الذهبي. ثم قال: احتج به مسلم، ورد يخرج بن خراش له</p>
<p>١٩. أحمد بن عيسى التستري (خ م): ص(٣٨): ذكر من شيوخه ضمام بن إسماعيل والمصريين، ثم جعله ضمن المرتبة الثانية من مراتب التعديل فقال: ثقة ثبت، ثم رد تجريح ابن معين فيه: ثم قال: بل هو صادق متقن.</p>	<p>١١. أحمد بن عيسى التستري: ص(٥٣): ذكر نسبه وموطنه، ووثقه ثم قال: احتج به الشيخان، وما علمت فيه وهنا ثم رد قول ابن معين فيه وغمز أبو زرعة له</p>
<p>٢٠. أحمد بن الفرات، أبو مسعود الرازي الحافظ (د): ص(٣٨): نقل قول ابن عقدة سماعه من ابن خراش يحلف أنه يكذب، فأجاب عن هذا النقل، بل هو ثقة إمام.</p>	<p>١٢. أحمد بن الفرات الرازي الحافظ، أبو مسعود: ص(٥٥): قال عنه من كبار الأئمة الأثبات ورد تجريح ابن خراش له.</p>
<p>٢٢. أحمد بن محمد بن حنبل (خ م د):</p>	<p>١٣. أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال</p>

<p>ص(٣٩): قال عنه الإمام: ثبتت حجه ورد قول من لينه، ثم ذكر ابن سعد، فقال: لا عبرة بتلبيس فمن يسلم من الكلام بعد أحمد</p>	<p>الإمام الحجة: ص(٥٦): رد أهل البدعة قولهم في إمام أهل السنة، ثم قال: لا عبرة بقول من لينه في إبراهيم بن سعد.</p>
<p>٣٤. إسماعيل بن زكريا الخفائي (ع): ص(٤٥): ذكر من شيوخه حصين وطبقته ثم وثقه، ورماه بالتشيع وقال: يقال عنه كلام في الغلو لا يصدر من مسلم، وأشار إلى اختلاف قول ابن معين فيه بين التوثيق والتضعيف، ثم أشار إلى قول أحمد عنه.</p>	<p>١٧. إسماعيل بن زكريا الخفائي: ص(٦٤): ذكره ضمن أقران هشيم، ثم أشار إلى أنه من أصحاب السنة وقال عنه: صدوق، ثم نقل قول أحمد عنه.</p>
<p>٣٢. إسرائيل بن يونس (ع): ص(٤٤): وثقه، ثم أشار إلى تضعيف ابن حزم ورد أحاديثه مع كونها كثيرة الصحاح: ثم أشار إلى قول ابن سعد فيه، ومن ثم أشار إلى قول ابن معين: كان يحيى القطان لا يروى عنه ونقل ابن المديني قول يحيى بن سعيد فيه</p>	<p>١٨. إسرائيل بن يونس: ص(٦٦): وثقه، وقال: إنه يصير بحديثه أبي إسحاق، احتج به الشيخان، ثم أشار إلى توثيق الناس له، وأشار إلى قول ابن سعد: منهم من يستضعف ثم قال: ورد قول ابن حزم فيه بتضعيفه.</p>
<p>٤٣. أشعث بن عبد الملك الحمراني: ص(٤٩) ذكر من شيوخه الحسن، ثم وثقه ثم أشار إلى أن الشيخين لم يخرجاه له.</p>	<p>١٩. أشعث بن عبد الملك الحمداي: ص(٦٨) أشار إلى أنه صاحب الحسن ثم وثقه وقال: هو أجل الأشاعث، ويعني به: هر وأشعث به سوار الكندي، وأشعث الحواني، ثم أشار إلى أن الشخصين لم يخرجاه له.</p>
<p>٤٥. أفلح بن سعيد القبائي (م س):</p>	<p>٢٠. أفلح بن سعيد القبائي: ص(٧١):</p>

<p>ص(٥٠): أدرجه الذهبي ضمن المرتبة الثالثة من ألفاظ التعديل، فقال عنه: صدوق، ثم قال: بالغ ابن حبان في الحط عليه</p>	<p>أدرجه الذهبي ضمن المرتبة الثالثة من ألفاظ التعديل، ثم قال: بالغ ابن حبان في الحط عليه، أدرجه الذهبي ضمن المرتبة الثالثة من ألفاظ التعديل ثم قال: صدوق وهي المرتبة الرابعة من ألفاظ التعديل، احتج بن مسلم، ثم قال: رأيت ابن حبان قد بالغ في الحط عليه بلا مستند</p>
<p>٥١. بريد بن عبد الله بن أبي بردة (خ م): ص(٥٣): أشار إلى أنه من رواية الصحيحين ووثقه، ونقل تضعيف ابن حبان له.</p>	<p>٢١. بريد بن عبد الله بن أبي بردة الأشعري: ص(٧٢): وثقة الذهبي ثم قال: احتجابه في عدة أحاديث، ويعني به الشيخين، ثم قال: وثقة غير واحد، ثم نقل تضعيف النسائي</p>
<p>٦٠. ثور بن يزيد الحمصي (خ على): ص(٥٦): قال عنه الذهبي: حافظ ثبت ورماه بالقدر، ثم ذكر سبب ترك مسلم الرواية عنه باتهامه ببذعة القدر</p>	<p>٢٢. ثور بن يزيد الحمصي: ص(٧٣): وثقه فقال عنه ثبت احتج به البخاري فجعله في المرتبة الثانية، وهي عند الذهبي لكن عند ابن حجر المرتبة الثالثة، ورماه بالقدر</p>
<p>٦٤. جرير بن حازم (ع): ص(٥٨): وثقه، ونقل قول ابن معين فيه كما مر أيضاً في الرواة الثقة</p>	<p>٢٤. جرير بن حازم الأزدي: ص(٧٧): قال عنه: إمام حجة مشهور، ونقل عن ابن معين قوله: هو في قتادة ضعيف</p>
<p>٧٧. حبيب المعلم (ع): ص(٦٢): ذكر من شيوخه الحسن. وأدرجه ضمن المرتبة الأولى عنده، والمرتبة الثانية من مراتب التعديل عند ابن حجر، ثم نقل عن يحيى القطان أنه لا يحدث عنه.</p>	<p>٢٥. حبيب بن المعلم: ص(٧٩): قال عنه حجة، ورد قول يحيى بن سعيد فيه، ثم قال وحسين المعلم أثبت منه</p>

المطلب الرابع: التباين باستخدام الرموز والعلامات في الكتاب دون الآخر

الرمز لغة: كل ما أُشرت إليه مما بيان بلفظ، بأي شيء أُشرت إليه، وقيل: إنما هو إشارة بالشفيتين، وقيل: إشارة وإيماء^(٣٠).

والرمز نعني به: الألفاظ المختصرة، التي استعملها أهل العلم بشكل عام وأهل الحديث على سبيل الخصوص؛ لاختصار بعض الألفاظ أو العبارات.

بعد أن عرفت في بداية المطلب ماذا نعني بالرمز، أشرع في بيان الاختلافات التي في الكتابين، فأقول مستعيناً بالله، وعليه التكلان:

إن كتاب (ذكر أسماء من تكلم فيه) هو الكتاب الذي يعيننا في هذا المطلب؛ لأنه الكتاب الذي استقل عن الآخر بالإشارة إلى الرموز والمختصرات التي يشير فيها إلى من روى عنهم من الأئمة، وقد أشار في المقدمة معنى هذه العلامات، وكل رمز ماذا يعني به.

أما كتاب الرواة الثقات فلم يستخدم فيه هذه العلامات، وإنما اكتفى بذكر من روى له من الأئمة دون أن يستخدم المختصرات الدالة عليها، والفارق واضح بين، وكل هذا الفرق والوضوح هناك من يقول بأنهما كتاب واحد، كيف ذلك؟! مثلاً:

كتاب: (ذكر أسماء من تكلم فيه)، قال الإمام الذهبي في مقدمته: فأما العلامات، فإشارة إلى مخرج حديثه في كتب هؤلاء:

فعلامه البخاري خ، ومسلم م، وأبي داود د، والترمذي ت، والنسائي س، وابن ماجه ق، والسنن الأربعة على، والجماعة كلهم ع^(٣١).

أما كتاب الرواة الثقات لم يستخدم فيه من هذه المصطلحات والعلامات وهنا موضع الاختلاف في هذا الباب، والله أعلم.

الخاتمة

نخلص مما سبق إلى أهم النتائج التي توصلت إليها، وهي كالآتي:

١. إن للإمام الذهبي كتابين في الرواة الثقات المتكلم فيهم.
 ٢. إن كتاب الرواة الثقات ألفه الإمام الذهبي بعد كتابه ميزان الاعتدال.
 ٣. هناك أوجه تشابه في الكتابين، منها: تكرار الأسماء وإن كان هذا التكرار ليس بالنص، ومنها: تشابه الكتابين من حيث المضمون.
 ٤. الاختلاف في عدد التراجم، مما يؤكد على أنهما مستقلان.
 ٥. الاختلاف في الأقوال النقدية.
 ٦. استخدام المصطلحات المختصرة في أحد الكتابين دون الآخر.
- وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

الهوامش

(١) إشارة إلى رأي الدكتور بشار عواد معروف الذي عده كتاباً واحداً إلا أنه تراجع عنه في مقدمة تحقيقه لكتاب سير أعلام النبلاء، وأيد أنهما كتابان. يُنظر: سير أعلام النبلاء ٦٠/١، وكتاب الذهبي ومنهجه في تاريخ الإسلام: ص ١٩٢.

(٢) إشارة إلى قول سيد عبد الماجد الغوري، يُنظر: المدخل إلى دراسة علم الجرح والتعديل: ص ٣٨٦.

(٣) منهم سيد عبد الماجد الغوري، يُنظر: المصدر نفسه.

(٤) الرأي القائل بأنهما كتاب واحد. ويبدو لي أنهم لم يطلعوا إلى تراجع الدكتور بشار عواد معروف في مقدمة تحقيقه لكتاب سير أعلام النبلاء : ٦٠/١.

(٥) معجم المحدثين: ص ٩٧، العبر في خبر من غير: ٢٢/١، الوافي بالوفيات: ١١٤ / ٢، نكت الهميان: ص ٢٤١، ذيل تذكرة الحفاظ: ص ٣٤٧، طبقات الشافعية الكبرى: ١٠٠ / ٩، البداية والنهاية: ٢٢٥ / ١٤، ذيل التقييد في رواة السنن والمسانيد: ٥٣ / ١، غاية النهاية:

- ٧١/٢، الرد الوافر: ص ٣١، الدرر الكامنة: ٥/ ٦٦، النجوم الزاهرة: ١٠/ ١٨٢، المنهل
الصادق: ١/ ٧٤، طبقات الحفاظ: ص ٥٢١، الدارس في تاريخ المدارس: ١/ ٥٩، البدر
الطالع: ٢/ ١١٠، الأعلام: ٦/ ٣٢٦.
- (٦) تاريخ الإسلام: ٥٠/ ١٤٤.
- (٧) معجم البلدان: ٤/ ٤٦٨.
- (٨) تاريخ الإسلام: ٥٢/ ٣١٨.
- (٩) فهرس الفهارس والإثبات ومعجم المعاجم: ١/ ٤١٧، شذرات الذهب: ٦/ ١٥٤.
- (١٠) الوافي بالوفيات: ٢/ ١١٥، ذيل تذكرة الحفاظ: ص ٣٥.
- (١١) الدرر الكامنة: ٥/ ٦٦.
- (١٢) معجم محدثي الذهبي: ص ١٦، ٢٠١ - ٢٠٣.
- (١٣) ذيل تذكرة الحفاظ: ص ٣٤ - ٣٥، معجم المحدثين: ص ٩٧، ذيل التقييد: ١/ ٥٣.
- (١٤) طبقات الشافعية الكبرى: ٩/ ١٠٣.
- (١٥) تاريخ الإسلام: ٥٢/ ٣١٨.
- (١٦) طبقات الشافعية الكبرى: ٩/ ١٠٣، الوافي بالوفيات: ٢/ ١١٥، ذيل تذكرة الحفاظ:
ص ٣٥، ذيل التعبير: ١/ ٥٤، الرسالة المستطرفة: ص ٢١٠.
- (١٧) الوافي بالوفيات: ٢/ ١١٤ - ١١٥.
- (١٨) ذيل تذكرة الحفاظ: ص ٣٤.
- (١٩) الدرر الكامنة: ٥/ ٦٧.
- (٢٠) الرد الوافر: ص ٣١.
- (٢١) النجوم الزاهرة: ١٠/ ١٨٢.
- (٢٢) طبقات الحفاظ: ص ٥٢١.

(٢٣) الوافي بالوفيات: ١١٦ / ٢، طبقات الشافعية الكبرى: ١٠٥ / ٩، الدرر الكامنة: ٥ / ٦٨.

(٢٤) يُنظر: ذكر أسماء من تكلم فيه: ص ٢٧ - ٢٨.

(٢٥) يُنظر: المدخل إلى دراسة علم الجرح والتعديل: ص ٣٢٦.

(٢٦) يُنظر: الرواة الثقات المتكلم فيهم: ص ٢٣.

(٢٧) المصدر نفسه والصفحة.

(٢٨) يُنظر: ذكر أسماء من تكلم فيه: ص ٢٨، ٢١٠.

(٢٩) يُنظر: الرواة الثقات: ص ٣٥، ٢٠.

(٣٠) لسان العرب: ٥ / ٢٥٦، والعين: ٧ / ٣٦٦.

(٣١) يُنظر: ذكر أسماء من تكلم فيه: ص ٢٧.

المصادر والمراجع

١. الأعلام: خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٧، ١٩٨٦م.
٢. البداية والنهاية: إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، أبو الفداء (٧٧٤هـ)، مكتبة المعارف، بيروت.
٣. البدر الطالع: محمد بن علي الشوكاني (١٢٥٠هـ)، دار المعرفة، بيروت.
٤. تاريخ الإسلام: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (٧٤٨هـ)، تحقيق: د. عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٤٠٧هـ / ١٩٩٧م.
٥. الدارس في تاريخ المدارس: عبد القادر بن محمد النعيمي الدمشقي (٩٧٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٠هـ.

٦. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة: للحافظ شهاب الدين أبي الفضل، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، ط٢، ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م.
٧. ذكر أسماء من تكلم فيه وهو موثق: للإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (٧٤٨هـ)، تحقيق: محمد شكور بن محمود الحاجي أمريين الميادين، مكتبة المنار، الأردن.
٨. الذهبي ومنهجه في كتاب تاريخ الإسلام: د. بشار عواد معروف، مطبعة الباب الحلي وشركاؤه، القاهرة، ط١، ١٩٧٦م.
٩. ذيل تذكرة الحفاظ: أبي المحاسن محمد بن علي بن الحسن بن حمزة الحسيني الدمشقي (٧٦٥هـ)، تحقيق: حسام الدين القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٠. ذيل التقييد في رواة السنن والمسانيد: الإمام محمد بن أحمد الفارسي المكي، أبي الطيب (٨٣٢هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.
١١. الرد الوافر: للإمام محمد بن أبي بكر ناصر الدين الدمشقي (٨٤٢هـ)، تحقيق: زهير شاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٣٩٢هـ.
١٢. الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المصنفة: محمد بن جعفر الكتاني (١٣٤٥هـ)، تحقيق: محمد المنتصر محمد، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط٤، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.
١٣. الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم: للحافظ أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (٧٤٨هـ)، تحقيق: محمد إبراهيم الموصلي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.

١٤. سير أعلام النبلاء: الإمام أبي عبد الله شمس الدين بن قايماز الذهبي، تحقيق: بشار عواد معروف، شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٣هـ.
١٥. شذرات الذهب في أخبار من ذهب: لعبد الحي بن أحمد بن محمد العكبري الشافعي (١٠٨٩هـ)، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، محمد الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط١، ١٤٠٦هـ.
١٦. طبقات الحفاظ: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، أبي الفضل (٩١١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١.
١٧. طبقات الشافعية الكبرى: لتاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي (٧٧١هـ)، تحقيق: د. محمود محمد الطنافي، د. عبد الفتاح محمد الحلو، دار فجر، ط٢، ١٤١٣هـ (د. ط) (د. ت).
١٨. العبر في خبر من غبر: محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، أبو عبد الله الذهبي (٧٤٨هـ)، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد، مطبعة الكويت.
١٩. العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
٢٠. غاية النهاية في طبقات القراء: أبي الخير محمد بن محمد الجزري الشافعي، تحقيق: جو نهلغ برجستراسر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٣٢م.
٢١. فهرس الفهارس والإثبات ومعجم المعاجم والمشيخات: محمد بن جعفر الكتاني (١٢٤٥هـ)، تحقيق: د. إحسان عباس، دار العربي الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
٢٢. لسان العرب: محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري، دار صادر، بيروت، ط١.

٢٣. المدخل إلى دراسة علم الجرح والتعديل: سيد عبد الماجد الغوري، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط١، ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م.
٢٤. معجم المحدثين: محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، أبو عبد الله الذهبي (٧٤٨هـ)، تحقيق: د. محمد الحبيب الهيلة، مكتبة الصديق، الطائف، ط١، ١٤٠٨هـ.
٢٥. معجم البلدان: ياقوت بن عبد الله الحموي، أبو عبد الله (٦٢٦هـ)، دار الفكر، بيروت.
٢٦. المنهل الصافي: جمال الدين أبي المحاسن بن تغري بردي (٨٧٤هـ)، تحقيق: د. محمد الأمين، الهيئة المصرية العامة، ١٩٨٤م.
٢٧. نكتب الهميان في نكت العيان: صلاح الدين الصفدي، مطبعة الحياوية، القاهرة.
٢٨. الوافي بالوفيات: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (٧٦٢هـ)، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، وتركبي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م.

علاقة علم الكلام بالعقيدة الإسلامية وموقف علماء المسلمين منه

د. عبد الكريم هجيج طعمة
المدرس بكلية العلوم الإسلامية / جامعة بغداد

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

خلال إلقاءي للمحاضرات في مادة علم الكلام، تنوعت آراء الطلبة إزاء هذه المادة، فمنهم المادح، ومنهم القادح، وصنف آخر يجهل حقيقة هذا الدرس، وبطبيعة الأمر لكل من المادحين والذاميين وجهة نظر وأدلة.

وكان دوري تحبيب المادة لقلوبهم، وتقريب الفهم لعقولهم، لكونها منهاجاً مقررأً، فكنت أبحث عن المصادر الخاصة بهذا الموضوع، وتكونت لدي فكرة البحث والترتيب لمثل هذا الموضوع، لعلي أصل إلى نتيجة يطمئن إليها قلبي، ويستسيغها طلبة العلم، وذلك من خلال دراسة تسمية العلم، وأسباب نشوئه، وعلاقته بالعقيدة الإسلامية ثم موقف العلماء منه، متخذاً رأياً وسطاً بين ذلك، ولا أخفي الأخ القارئ سرأً، باني كنت لا أحبذ هذه المادة خلال دراستي الجامعية، بل تشاجرت مرة مع أستاذ المادة- استأذنا الفاضل، الدكتور محمد رمضان، في مرحلة الدكتوراه-، لكنه قال لي كلمة، كانت أحد الأسباب لدراسة مثل هذا البحث، إذ قال حينها: انتم لستم بطلاب علم، من لا يقرأ الأدلة العقلية لا يصلح كطالب علم، حتى شاء الله تعالى أن أتخصص في العقيدة، وادرس مادة علم الكلام نفسها. فهذا أو ذاك كان السبب الذي جعلني أختار هذا البحث والذي أسميته (علاقة علم الكلام بالعقيدة الإسلامية- وموقف علماء المسلمين منه).

عسى أن يكون مادة سهلة ينتفع بها، ونتيجة تتلاءم مع الجهد الذي بذله علماء الكلام دفاعاً عن عقيدة المسلمين، وتخفيف حدة الكلام، وجرأة القول على المتكلمين، وسأكون منصفاً بإذن الله تعالى، وسطاً من غير تقصير أو غلو لرأي أو قول معين.

هذا وقد حددت منهجي: بمقدمة وأربعة مباحث وخاتمة، فأما المقدمة، فذكرت فيها أسباب اختياري للموضوع وأهميته، وتعرضت في المبحث الأول للتعريف اللغوي والاصطلاحي لكل من العقيدة وعلم الكلام، وأما المبحث الثاني فتكلمت فيه عن نشأة الكلام موضحاً قبله عقيدة الصحابة رضي الله عنهم ثم أسباب نشأة الكلام وتناولت في المبحث الثالث: منهج المتكلمين في مباحث العقيدة، متطرقاً إلى موضوعات علم الكلام، والتعرج على المآخذ الموجهة لمناهج المتكلمين، وأما المبحث الرابع فقد خصصته لبيان موقف العلماء

من علم الكلام، أخذاً بنظر الاعتبار موقف المؤيدين والمعارضين وحججهم، وبيان الرأي الراجح، أو الوسط بينهما، ثم جاءت الخاتمة، لخصت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث.

ولست ادعي الكمال، فحسبي أنني اجتهدت، داعياً بحسن المثوبة، سائلاً المولى جل في علاه أن يلهمنا الصواب والسداد فيما نقول وفيما نكتب، وفيما نفكر، ونعتقد، حتى نظفر باجر العمل والاجتهاد واجر إصابة الحق بإذن الله، فمن طلب الحق ورضوان الله، هانت عليه نفسه، ولم يأخذه بالآثم كبر، ولا تعصب، ولا تقليد أعمى، والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

المبحث الأول

التعريف بالعقيدة وعلم الكلام

المطلب الأول: تعريف العقيدة لغة واصطلاحاً

أولاً: تعريف العقيدة لغة:

هي فعيلة: من عقد بمعنى معقودة، وعقد الحبل والبيع والزواج والبيعة، يعقده: بمعنى شدة وأوثقه، والعقد: العهد قال: اعتقد كذا، إذا عقد عليه القلب والضمي^(١). قال صاحب كتاب المصباح المني: {اعتقدت كذا: عقدت عليه القلب والضمير، حتى قيل: العقيدة ما يدين الإنسان به، وله عقيدة حسنة سالمة من الشك^(٢). ويفهم من هذا: انه ليس من الضروري ان تكون العقيدة صحيحة لتسمى عقيدة، ولكن قد تكون سالحة، فتوصف بالصلاح والصحة، وقد تكون فاسدة، فتوصف بانها عقيدة فاسدة.

من هنا قيل: {الاعتقاد: هو الحكم الجازم القابل للتغيير، طابق الواقع ام لم يطابقه فان طابق الواقع فهو اعتقاد صحيح، وان لم يطابقه فاعتقاد فاسد^(٣).

ثانياً: تعريف العقيدة اصطلاحاً:

تنوعت أقوال العلماء عند تعريفهم للعقيدة من حيث المفهوم الشرعي الاصطلاحي ويمكننا إيراد تعاريفهم على النحو الآتي.

عرفت العقيدة: بأنها العلم الذي يبحث فيما يجب على الإنسان أن يعتقد ويؤمن به، ويقيم عليه البرهان الصحيح الذي يفيد اليقين^(٤).

وعرفها الإمام أبي عثمان الصابوني: بأنها التصديق بالقلب، والاعتقاد بما جاء به الدليل^(٥).

وقيل: {هي بلوغ بالشيء إلى حد يصبح محرراً لعواطفنا، وموجهاً لسلوكنا}^(٦).
وعرفها الدكتور محمد سعيد البوطي: بأنها التصديق والاعتراف الكامل من غير تبديل أو نقص بالعقيدة والاستسلام اليقين لجميع أركان الإسلام^(٧).
وعرفت بانها العهد المشدود والعروة الوثقى المستقرة في القلب والراسخة في الأعماق^(٨).

وقيل: {هي الايمان اليقيني بالله رباً واحداً، ومالكاً مختاراً متصرفاً والها مفرداً بالعبادة والاعتقاد، وبكل ما أوحى به إلى نبيه ﷺ من أخبار الغيب}^(٩).
وعرفها الدكتور سليمان الأشقر: {بانها الأمور التي تصدق بها النفوس وتطمئن اليها القلوب، وتكون يقيناً عند اصحابها لا يمازجها ريب، ولا يخالطها شك}^(١٠).
هذه مجموعة من أقوال العلماء الذين بحثوا في دراستهم العقيدة الإسلامية، والمتبصر فيها، يجدها غير جامعة ولا مانعة، فلاهي فنية في الصياغة ولا هي قوية في التعبير، وهذا ليس انتقاص منهم، فكل رأيه واجتهاده لذا يمكننا من خلال تلك التعاريف، الجمع والتوفيق بينها لنتبنى التعريف الآتي: العقيدة: هي التصديق الجازم بكل ما عرف من الدين بالضرورة قلباً وترجمته إلى واقع عملي ظاهراً.

المطلب الثاني: تعريف علم الكلام لغة واصطلاحاً:

أولاً: تعريف علم الكلام لغة

له معنيان - احدهما: يدل على نطق مفهوم والآخر: يدل على جراح.
فالأول: الكلام، نقول كلمته اكلمه تكليماً، وهو كليمي اذا كلمك او كلمته، ثم يتسعون فيسمون اللفظة الواحدة المفهمة كلمة، والجمع: كلمات وكلماء.
والأصل الآخر الكلم: وهو الجرح، والكلام: الجراحات، وجمع الكلم: كلوم أيضاً، ورجل كليم وقوم كلمى، أي جرحى والمعنى الأول هو الذي له علاقة بموضوعنا، لان المشتغلين به يسمون بالمتكلمين، لان مبناه كلام صرف في المناظرات على العقائد وكثرة الجدل والمباحثه القائمة بسببه^(١١).

ثانياً: تعريف الكلام اصطلاحاً:

لما كانت العقيدة الإسلامية ومباحث الإيمان هي الأصل، وما عداها هو الفرع، فإن العلماء قد صنفوا أو بحثوا وقاموا بدراسات عظيمة الشأن في إثبات العقائد، أما لبيان الأدلة عليهما، أو لرد الشبهات التي تلقى من حولها، وقد سمي العلم الذي يبحث في العقائد أو الإيمان باسماء مختلفة، منه: أصول الدين^(١٢) وعلم التوحيد^(١٣)، وعلم النظر والاستدلال^(١٤)، وعلم العقائد^(١٥)، والفقه الأكبر^(١٦).

وذهب بعض العلماء إلى إطلاق علم الكلام على الدراسات في العقيدة الإسلامية^(١٧) والمسألة كما يبدو اصطلاحية لدى العلماء لكن الصواب ما كان مطابقاً للواقع من جهة التعريف، ومع ذلك فالشائع إطلاق أصول الدين وعلم التوحيد وعلم العقائد على مباحث الإيمان المعروفة بركان الإيمان وهي الأيمان بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره^(١٨)، وغير ذلك مما له علاقة بما طلب الإسلام الأيمان به.

أمام علم الكلام الذي هو موضوعنا، فقد ذهب الناس إلى اعتباره من مباحث الإيمان، ويدخل ضمن علم التوحيد، على أساس انه علم موجود، له أسسه ومنطقاته ومناهجه، وهذا نجده في أقوال العلماء عند ذكرهم لسبب تسميته بعلم الكلام، ومن ذلك ما ذكره الامام التفتازاني في هذا الخصوص.

حيث قال: {اعلم ان الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية عملية، ومنها ما يتعلق بكيفية الاعتقاد، وتسمى أصلية اعتقادية والعلم بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام... والثانية: علم التوحيد والصفات لما ان ذلك أشهر مباحثه، واشرف مقاصده، ومعرفة العقائد عن أدلتها بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام كذا وكذا، ولان مسألة الكلام أشهر مباحثه، وأكثرها نزاعاً وجدلاً... ولان علم الكلام يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات، والزام الخصوم، كالمنطق للفلسفة... فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثم خصص ولم يطلق على غيره تمييزاً، لانه انما يتحقق بالمباحثه وإدارة الكلام من الجانبين...ع^(١٩).

وعرف ابن خلدون علم الكلام بأنه: {علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة...ع^(٢٠).

وقد كان عضد الدين الايجي أكثر تحديداً في تعريف علم الكلام بقوله: {هو علم يقتدر به على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه، ويبدو ان هذا التعريف قريب من تعريف علم التوحيد للامام الايجي وقد ذهب(التهانوي) إلى تعريف قريب من هذا(٢١).

وعرفه ابن حبنكة الميداني: بأنه الزامات عقلية ومنطقية تعزز الأدلة اليقينية الشرعية في إثبات وجود الله تعالى لا مفر للعقل من الإذعان والتسليم بها^(٢٢) والخلاصة المستنتجة من تعاريف العلماء لعلم الكلام تبين: {ان المتكلمين يعتمدون على منهج البحث العقلي بالأسلوب المنطقي لاثبات العقائد والبرهنة عليها ح^(٢٣).

وبذلك يتبين ان العلم الذي يبحث في العقائد الإسلامية من جهة الاستدلال عليها من الكتاب والسنة هو علم التوحيد او علم اصول الدين. هذا اذا كان هناك ضرورة لازمة للتسمية، والا فان جملة (العقيدة الإسلامية) موجبة بنفسها ونصها على ما يراد بحثه من دراسات اسلامية حول هذا الموضوع.

أما إطلاق (علم الكلام) على الدراسات في العقيدة الإسلامية من حيث جوازه اصطلاحاً وشرعاً فهو ما ستكفل به المباحث الآتية بعد عرض لتاريخ نشوء علم الكلام، أسبابه ومناهجه، وغاياته.

المبحث الثاني

نشأة علم الكلام

المطلب الأول: عقيدة الصحابة

من المؤكد انه لم يكن منذ فجر الإسلام علم يدعى (علم التوحيد) ولا علم يدعى:
 (علم الكلام) لان الأمة الإسلامية وجيل الصحابة بالتحديد لم يكن بحاجة إلى مثل ذلك، اذ
 انهم كانوا يسمعون آيات الله تعالى تتحدث عن أمور العقيدة فيمرونها كما هي من غير
 تفلسف، ولا جدال ولا مناقشة، فعندما كانوا يسمعون قوله تعالى: **رُبِّهِمْ** ﴿٢٤﴾.
 او قوله تعالى: **رَّبُّكَ بِكَيْدِكَ كَاشٍ** ﴿٢٥﴾.

[illegible]

او قوله تعالى مخاطباً موسى ﷺ: ﴿ثُمَّ لَآتِيَنَاكَ الْوَحْيُ﴾ (٢٨). وغيرها من الآيات الخبرية او الأحاديث النبوية التي تخبر عن صفات الله تعالى كقوله ﷺ: {كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء} (٢٩)

وفي الصحيحين عن ابي هريرة ؓ قال: قال رسول الله ﷺ: {ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر، يقول: من يدعوني فاستجب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له} (٣٠).

فعندما كانوا يسمعون أمثال هذه النصوص، يؤمنون بها كما وردت من غير تكييف ولا تمثيل ولا تأويل، ولم يبلغنا إن أحدا منهم قد سأله عن شيء من ذلك، كما كانوا يسألون عن أمور العبادات والمعاملات ولم ينقل: إن أحدا منهم التبس عليه فهم شيء من ذلك، فهذا دليل على أنهم فهموا ذلك وعقلوه في يسر وسهولة، ولم يروا أنفسهم بحاجة إلى الفلسفة وقواعدها، ولا الى مباحث علم الكلام وقواعده، فكتاب الله تعالى حدثهم عن ربهم جل وعلا، وفرض عليهم حقوقاً يؤدونها فكان منهم السمع والطاعة.

قال الحافظ ابن رجب: {والصواب ما عليه السلف من أمور آيات الصفات وأحاديثها كما جاءت من غير تفسير ولا تكييف ولا تمثيل، ولا يصح عن احد منهم خلاف ذلك البته} (٣١). {فكان ما أثبتته الله تعالى لنفسه أو أثبتته له رسوله ﷺ، فانه حق وصدق يجب اعتقاداً ثبوته مع نفي التمثيل عنه} (٣٢).

وقال العلامة محمد بن إبراهيم الوزير رحمه الله: {كان المسلمون امة واحدة في عهد رسول الله ﷺ وأيام الخلفاء الراشدين ؓ، ليس بينهم خلاف في امر العقيدة، وعلم من النبي ﷺ ومن الخلفاء الراشدين والسلف الصالحين ان الذي كان في اعصارهم هو سبيل الهدى، ومنهج الحق، وطريق السلامة} (٣٣).

هكذا كان فهم الصحابة للعقيدة الإسلامية ولمباحث الإيمان، فهماً مستمداً من كتاب الله تعالى وسنة رسول الله ﷺ وبصورة اجمالية، ولم يكن منهم احد يعرف الطرق الكلامية، ولا المسائل الفلسفية، وبقوا كذلك إلى وفاة رسول الله ﷺ وانتقاله إلى جوار ربه عز وجل، فلم يكن أي اختلاف آنذاك، اذ جمعهم الإسلام على رسول الله ﷺ وكان لهم المرجع الأوحد في شؤون العقيدة والدين.

المطلب الثاني: نشأة علم الكلام وأسبابها

مضى عصر الخلفاء الراشدين، ثم من بعدهم مضى عصر الأمويين، ومع ما ظهر في ذلك من الآراء والمذاهب فيما يتعلق بالعقيدة، فلم تتخذ مسائل العقيدة سبيلاً لأن تكون علماً، فتدعى علم العقيدة، أو علم أصول الدين أو علم التوحيد، أو علم الكلام، أو غير ذلك من الأسماء، على الرغم من وجود مسائل هامة في العقيدة جرى فيها الاختلاف، وآلت بالمسلمين إلى أن جعلتهم فرقاً متباعدة.

وعندما آل الأمر إلى بني العباس، كثر البحث في العقائد في عصرهم، وتشعبت طرائق الكلام عنها، واتخذ ذلك الونا جديدة لم تكن أيام النبي ﷺ ولا الأولين من صحابته، وأخذت هذه البحوث تتركز ليتكون منها علم جديد يساير العلوم التي نشأت في هذا العصر الا وهو علم الكلام^(٣٤).

ومن المرجح ان يكون أول من سمي مباحث الإيمان علم الكلام هم المعتزلة في عصر المأمون، وفي ذلك يقول الشهرستاني: {.. ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فنا من فنون العلم وسمتها باسم الكلام^(٣٥).

وقال الإمام الأسفاري: {وكان أول من صنف في علم الكلام والجدال والخصام مع أهل السنة والجماعة واصل بن عطاء، وهو رئيس المعتزلة^(٣٦).

وثبت عن الإمام مالك (رحمه الله) قوله: {انه لم يكن في عهد النبي ﷺ وابي بكر وعمر شيء من الأهواء، وقد توسع من تأخر عن القرون الثلاثة الفاضلة في غالب الأمور التي أنكرها أئمة التابعين وأتباعهم، ولم يقتنعوا بذلك حتى مزجوا مسائل الديانة بكلام اليونان، وجعلوا كلام الفلاسفة أصلاً يردون إليه ما خالفه من الآثار وبالتأويل، ولو كان مستكرها، ثم لم يكتفوا بذلك حتى زعموا ان الذي رتبوه هو اشرف العلوم وأولاهها بالتحصيل، وان من لم يستعمل ما اصطلاحوا عليه فهو عامي جاهل، فالسعيد من تمسك، بما كان عليه السلف، واجتنب ما أحدثه الخلف^(٣٧).

وقال الذهبي: {فانه كلما تأخر العصر عن النبوة كثر التفرق والاختلاف ولهذا لم يحدث في خلافة عثمان بدعة ظاهرة، فلما قتل وتفرق الناس حدثت بدعتان متقابلتان: بدعة الخوارج المكفرين لعلي عليه السلام، وبدعة الرافضة المدعين لعصمته أو إلهيته، ثم لما كان

في اخر الصحابة في إمارة ابن الزبير وعبد الملك حدثت بدعة المرجئة والقدرية، ثم لما كان في اول عصر التابعين، حدثت بدعة الجهمية والمشبهة والممثلة.. ولم يكن على عهد الصحابة شيء من ذلك^(٣٨).

وهكذا تبين لنا من خلال هذه النقولات كيف استقرت العقيدة السلمية في قلوب الصحابة رضي الله عنهم، إذ كانوا هم الأعلام بلغة القرآن ومراميه، والتسليم لمحكمة ومتشابهة، كل ذلك ساعد على عدم ظهور الخلافات في أصول العقيدة، وكلما ابتعدنا عن عصر الصحابة بدأت الفتن والانشقاقات تتخر صف المسلمين رويداً رويداً، فظهرت المذاهب والأفكار والمسائل الكلامية، لاسيما في زمن المأمون على يد المعتزلة.

وقد تعاون على نشوء ذلك الفكر الكلامي وارتقائه جملة من الأسباب منها الداخلية، ومنها الخارجية، ونعني بالداخلية، تلك الأسباب التي صدرت من طبيعة الإسلام نفسه والمسلمين أنفسهم.

وأما الأسباب الخارجية، فعني بها: {الأسباب التي أتت وتسربت من الثقافات الأجنبية والديانات المختلفة عن الإسلام}.

لذا يمكننا التعرّيج على تلك الأسباب بنوعيهما وعلى النحو الآتي:

أولاً: الأسباب الداخلية

من أهم الأسباب الداخلية لنشوء علم الكلام هي عرض القرآن الكريم لأهم الأديان والفرق، وردّه عليهم، ونقضه لما يقولون، لذا فالمتدبر لأي القرآن الكريم يجد أنه بجانب دعوته إلى التوحيد والأيمان بالنبوات وما يتصل بذلك، عرض لأهم الفرق والأديان التي كانت منتشرة في عهد سيدنا محمد ﷺ وردّه عليهم، وناقش أقوالهم ونقضها.

فحکى مثلاً عن قوم أنکروا الأديان والإلهيات، والنبوات فقال سبحانه وتعالى: رُدُّوْهُمۡ إِلَىٰ عَمَلِهِم مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٣٩﴾

فالقرآن الكريم إذ عرض كل ذلك كان طبيعياً أن ينهج علما الإسلام هذا المنهج، فيردوا على المخالفين، ويتوسعوا في الدفاع توسع المخالفين في الهجوم، ويجدوا الحجج في الرد كلما جدد المخالفون الحجج في الطعن، فكان هذا من أسباب نشوء علم الكلام^(٤١). بل يعد أهم العوامل الداخلية، ولتجنب الإطالة سأكتفي بهذا السبب الشرع في بيان الأسباب الخارجية والتي هي رأي الأكثر تأثيراً في نشوء علم الكلام.

ثانياً: الأسباب الخارجية:

من خلال استقراء المراحل التي مر بها الجدل في القضايا الكلامية، يتبين عدة أسباب أو عوامل أدت ظهور علم الكلام ونشأته، وأهم تلك الأسباب هو:

الغزو الثقافي الأجنبي:

اذ تكاد تجمع المصادر التاريخية على ان أهم سبب في نشوء علم الكلام هو تأثير الثقافات والديانات الأخرى على المسلمين أبان الفتوحات الإسلامية^(٤٢)، اذ ان كثيراً ممن دخلوا في الإسلام بعد الفتح كانوا من ديانات مختلفة: يهودية، ونصرانية، ومانوية، وزرداشية، وبرامكة، وصابئة، ودهرين، وغير ذلك، وكانوا قد نشؤوا على تعاليم هذه الديانات، وشبوا عليها، وكان ممن اسلم، علماء في هذه الديانات، فلما اطمأنوا وهدأت نفوسهم، واستقرت في الدين الجديد، وهو الإسلام، اخذوا يثيرون مسائل من دياناتهم، ويلبسونها لباس الإسلام.

ويصف ابن قتيبة المظاهر الطارئة على المسلمين بقوله: {وكان المتناظرون فيما مضى يتناظرون في معادلة الصبر بالشكر، وفي تفضيل احدهما على الآخر، وفي الوسوس والخطرات، ومجاهدة النفس، وقمع الهوى، فقد صار المتناظرون في الاستطاعة والتولد والطفرة والجزء والعرض والجوهر، فهم دائبون يخبطون في العشوات، قد تشعبت بهم الطرق وقادهم الهوى بزمام الردى^(٤٣)}.
فوجد المسلمون أهل البلاد تلك، متسلحين بثقافات ذات خليفة لاهوتية، نصرانية تارة، وثقافة فلسفية إغريقية تارة أخرى.

وهكذا تسربت ثقافة جديدة إلى عقلية بعض المدافعين عن العقيدة الإسلامية لعدة أسباب منها، تسليح النصارى بالفلسفة اللاهوتية في جدالهم، ودخول بعض المعتقدات

الفارسية إلى الثقافة، وسبب آخر مهم هو بدء مرحلة الترجمة، وأخيراً تبنى بعض المسلمين لمنطق أرسطو^(٤٤).

ومن المقرر ان تحديد علم المسلمين بدائرة المعارف الفلسفية اليونانية من الصعوبة بمكان، حيث يلتقي الباحثون في تاريخ الدراسات الفلسفية الإسلامية بالإشارة الى عصر العباسيين كنقطة البدء في معرفة المسلمين اليونان، ونقل الفلسفة إلى العالم الإسلامي^(٤٥).

والأمر نفسه يستوي مع الأفكار ذات الأصول النصرانية والفارسية ولكن الباحثين ذكروا ان تسرب الفلسفة إلى بلاد الإسلام كثيراً من الوقائع التي تبين كيف؟ ولماذا تم ذلك؟.

وقد كانت البداية في عهد الأمويين، سنة (٤١هـ) إلى سنة (١٣٢هـ) عندما احتدم النقاش والحوار والجدل بين المسلمين أنفسهم، وبخاصة مع من كانوا لا يزالون متأثرين بتصورات معتقداتهم السابقة حول بعض المسائل التي سرعان ما اقتحمت الساحة الفكرية الإسلامية، مثل (القضاء والقدر) التي اثارها (معبد الجهني)، وتبناها من بعده (غيلان الدمشقي)^(٤٦).

وكذلك مسألة القول (بخلق القرآن) وما اثاره الجهد بن درهم، ومن بعده (الجهم بن صفوان) من (نفي الصفات الالهية) ونتج عن ذلك فرق إسلامية تدعو إلى أفكار جديدة في فهم العقيدة كالجهمية والقدرية والمعتزلة والخوارج والمرجئة^(٤٧).

وكان للترجمة اثراً بارزاً في انتشار علم الكلام، عن طريق ترجمة الكتب اليونانية إلى العربية، وتذكر المصادر ان أول ترجمة تمت في عهد خالد بن يزيد بن معاوية (ت ٨٥هـ) وكانت في بدايتها تبدو مقتصرة على العلوم اذا كان يزيد مولعاً بكتب الكيمياء.

ولكن عملية الترجمة بدأت عن نطاق واسع بواسطة يحيى بن خالد بن برمك المتوفى سنة (١٩٠هـ) في خلافة الرشيد^(٤٨).

فلما ظهرت هذه الأفكار في الساحة الإسلامية، حرص علماء المسلمين على الرد لمثل تلك القضايا والمسائل، وإلزام المخالفين الحجج، فظهرت فرق إسلامية أمثال المعتزلة، التي جعلت أهم أغراضها الدفاع عن عقيدة المسلمين، والدعوة إلى الإسلام،

وهذا بطبيعة الحال يتطلب الاطلاع على أقوال وأدلة الخصوم، لكي يستطيعوا مواجهتهم وإقناعهم، فأصبحت البلاد الإسلامية ساحة تعرض فيها كل الآراء، والديانات، ولاشك ان ذلك سيؤدي إلى الجدل والنظر والتفكير، وهذا سبب أساس في نشوء علم الكلام وانتشاره^(٤٩).

وفي ذلك يقول الحافظ بن رجب الحنبلي (رحمه الله): {ومما حدث بعد عصر الصحابة ﷺ تدوين القول في أصول الديانات، فتصدى لها المثبتة والنفاة، فبالغ الأول حتى شبه، وبالغ الثاني حتى عطل، واشتد إنكار السلف لذلك ... وقد توسع من تأخر عن القرون الثلاثة الفاضلة في غالب الأمور التي أنكرها التابعين واتباعهم، ولم يقتنعوا بذلك حتى مزجوا مسائل الديانة بكلام اليونان، وجعلوا كلام الفلاسفة أصلاً يردون إليه ما خالفه من الآثار بالتأويل^(٥٠).

ويقول الأستاذ عبد الكريم الخطيب: {وما ان هبت على المسلمين رياح الفلسفة اليونانية، ونبتت بينهم نباتات تدور رؤوسها في صور من ديانات الهند والفرس، حتى اختلطت هذه التصورات الفلسفية والدينية بمفاهيم الشريعة الإسلامية، ونضجت عليها من أصباغها المختلفة، ما غير صورتها التي تلقاها السلف الأول نقية صافية^(٥١)، لذلك فانه ليس من المستغرب ان يذكر بعض مؤرخي الفكر الكلامي ان المتكلمين الأول أمثال أصحاب واصل بن عطاء، طالعوا كتب الفلاسفة^(٥٢).

وقد اثبت الدكتور علي النشار صلة المسلمين بالفلسفة اليونانية عن طريق احتكاكهم بآباء الكنيسة في الشام وما بين النهرين ونقاشهم لعقائد النصراني، وكانت الكنائس مجامع علمية تدرس منطق أرسطو، وقد تولى ترجمة كتب أرسطو المنطقية أبو نوح ثم (سلم) صاحب بيت الحكمة وهما نصرانيان من السوربان^(٥٣).
فهذه الأسباب كلها داخلية وخارجية، هي التي كونت علم الكلام وجعلته فناً قائماً في نفسه.

لذا نستطيع القول: ان الجدل يستدعي النظر والتفكير، وهذا بدوره مؤثراً إلى حد كبير في إيجاد أشخاص ينهجون نهجاً جديداً في البحث والجدل، متأثرين بالأفكار الفلسفية في طريق الاستدلال، بنية الدفاع عن عقيدة المسلمين، فتكون من جراء ذلك علم الكلام، ونشأت في البلاد الإسلامية جماعة المتكلمين.

المبحث الثالث منهج المتكلمين في مباحث العقيدة

تمهيد:

من المعلوم ان دراسة مباحث الإيمان أو العقيدة الإسلامية قد اتخذت منهجين أو

طريقتين:

أحدهما: منهج القرآن الكريم، وهذا ما يمكن ان نسميه (مذهب السلف).

الثاني: منهج الأدلة العقلية والبراهين المنطقية، وهذا ما نستطيع ان نسميه (مذهب الخلف) أو (منهج المتكلمين)، ولكل من هذين المنهجين أسلوبه وطريقته.

فإما المنهج القرآني فيمكننا التعريف به باختصار تجنباً للإطالة لكونه معلوماً عند الدارسين بذاة، وأما منهج المتكلمين فساقف عنده بشيء من التفصيل لبيان العلاقة بين العقيدة ومناهج المتكلمين ولتوضيح المنهج الأول - أقول باختصار: ان القارئ لكتاب الله تعالى والمتأمل في أسلوبه ومراميه، يرى: ان القرآن الكريم اعتمد في دعوته إلى الإيمان بالله تعالى وما يتصل بذلك على أساس فطري، فكل إنسان يكون مفطوراً على الاعتقاد بوجود اله خالق لهذا العالم، ومدلوله، وقائم على تسييره فالناس جميعاً يكادون بفطرتهم يجمعون على ذلك، مهما اختلفت أسماء هذا الخالق عندهم، ومهما اختلفت صفاته بينهم، يستوي في ذلك الممعن في البداوة، والمغرق في الحضارة، وهذا ما يعجب له الباحث الاجتماعي، اذ يرى اجماع القبائل على اله خالق لهذا الكون، وان اختلفوا في شيء من ذلك فخلافتهم في الأسماء والاختصاص فالقرآن الكريم اعتمد على هذه الفطرة الكامنة في النفس الانسانية، وخاطب الناس بما يوقظ هذه الفطرة، ويبعث هذه العاطفة الدينية، وينميها، ويصلح ما اعترأها من انحراف في التصور.

فالله سبحانه هو الذي خلق الوجود والكون كله، ما ندرك منه، وما لا ندرك وما نعلم منه، وما لا نعلم، وهو واجب الوجود لها كلها، وواضع نظام هذا الكون الذي لا تحيد عنه، والقرآن حافل بالنصوص من هذا القبيل، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ رَزَقْنَاهُ مِنْهُ رِزْقًا كَثِيرًا﴾ (٥٤) إلى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ رَزَقْنَاهُ مِنْهُ رِزْقًا كَثِيرًا﴾ (٥٥).

وآيات كثيرة فيها دعوة للتأمل والتفكير، لا تحتاج إلى برهان لتدبرها، بل الإيمان بها فطرة، لكن مما جاء به القرآن آيات فيها غموض على الباحث، فأياً تستدل بظاهرها على الجبر وآيات تدل على الاختيار، فكيف التوفيق بينهما؟

وجاءت آيات تثبت لله تعالى يداً، وجهاً، وعرشاً، وإن سبحانه استوى على العرش، كما وردت آيات تدل على تنزيه الله تعالى أن يتصف بصفة من صفات المخلوقين، في قوله تعالى: **ثَابِتٌ يُبِيبُ يَأْتِيهِ الْغُيُوبُ نَبَاتٌ نَبَاتٌ لَّهُ ثَمَرٌ** (٥٦).

فهذه النصوص وأمثالها، كان موقف السلف منها: انهم نزهو الله تعالى عما لا يليق به، واثبتوا له هذه الصفات، وآمنوا بها وفهموها فهما إجماليا، ووكّلوا تفصيل ذلك إلى علم الله سبحانه من غير تأويل ولا تعطيل.

إذ كانوا يرون الدخول في تفصيل هذه التشابهات والجدال فيها ليس من مصلحة المسلمين، ولا يستطيع فهمه جمهورهم فالأولى أن يكتفى فيها بالمعنى الإجمالي^(٥٧).

واستمر هذا المنهج إلى العصر العباسي، في ذلك العصر ظهر علم الكلام ومدارس المتكلمين، حيث سلكوا منهجاً غاير طريقة السلف، فهم مع إيمانهم بالله تعالى وبما جاء به رسوله الكريم ﷺ إلا إنهم أرادوا أن يبرهنوا على ذلك بالأدلة العقلية المنطقية، فنفقوا الوضع من فطرة وعاطفة إلى النظر وعلم المنطق والاستدلال- وهذا ما سنتناوله في المطلب القادم.

المطلب الأول: منهج المتكلمين

باتساع رقعة الدولة الإسلامية وكثرة الداخلين في الإسلام، وبرزوا احتكاك الفكر الإسلامي برواسب المعتقدات السابقة للمسلمين الجدد، وأسلوب الجدل أهل الكتاب باعتماد الفلسفة أساساً للأفكار اللاهوتية، أخذ المتكلمون على عاتقهم مهمة الدفاع عن العقيدة الإسلامية بنفس السلاح الذي أشهره خصومهم، فأنهم لما تعلموا الفلسفة للدفاع عن القرآن، صار لهم منهج في البحث والتقرير والتدليل^(٥٨).

فأساس منهج المتكلمين هو التمكين للدعوة الإسلامية بالثبات والاندفاع وذلك بإزالة الحواجز الفكرية ورد الشبهات الإيمانية من طريق عرض العقيدة الإسلامية عرضاً ملفتاً للنظر، ولم تخرج غايتهم على أساس منهجهم، والذي كان يتسم بالايغال والتعمق، وقوة النظر والاستدلال في النصوص القرآنية التي تتكلم عن الصفات الخيرية، أو

المتشابهات في القرآن فهم لم يقنعوا كما قنع سلفهم للأسباب السالفة الذكر في مبحث نشوء علم الكلام، التي ذكر فيها اليد والوجه، والجهة والرؤية، وما أشبه ذلك، وسلطوا عليها عقولهم، وجروا على ما لم يجروا عليه السلف.

فاداهم النظر في كل مسألة إلى رأي، فإذا وصلوا إليه عمدوا إلى الآيات التي يظهر لهم انها تخالف الأولى فأولوها، فكان التأويل من أهم مظاهر المتكلمين، فإذا أداهم البحث إلى ان نفي الجهة عن الله تعالى، يستلزم ان أعين الناس لا يمكن ان تراه تعالى، لأنها ركبت تركيباً خاصاً، بحيث لا ترى الا ما كان في جهة، أولوا الأخبار الواردة في رؤية الناس لله تعالى وهكذا فالتأويل عنصر من أهم عناصرهم^(٥٩).

وطبيعي ان هذه المنحى في التأويل، وإعطاء العقل في البحث والنظر يستلزم اختلافاً كبيراً، فان أدى النظر قوماً إلى الاختيار وتأويل آيات الجبر، قد يؤدي النظر عند غيرهم إلى إثبات الجبر وتأويل الاختيار^(٦٠).

وهذان الأمران أي الاعتماد في البراهين على العقلية وتأويل النصوص هما اللذان يعلنان ما استفاد في عصور المتكلمين من خلاف، ومن اقوال لا عداد لها، ومن براهين لا حصر لها، مما لم يكن معروفاً في عهد النبي ﷺ ولا الصدر الأول.

ونتيجة لاستقراء آراء المتكلمين يمكننا القول بان منهجهم يتمثل بالأمور الآتية:

أولاً: اعتماد منهج إقامة البراهين للعقيدة الإسلامية على أساس منطقي.

ثانياً: تجاوز البحث في المحسوس إلى غير المحسوس.

ثالثاً: إعطاء العقل حرية البحث في كل ما يدرك، وما لا يدرك.

رابعاً: جعل العقل أساساً لفهم القرآن الكريم.

خامساً: جعل خصومة الفلاسفة أساس دراساتهم^(٦١).

المطلب الثاني: موضوعات علم الكلام

تتمثل المناقشات في مباحث الإيمان التي تكلم فيها على الكلام ويتناظرون عليها،

بعدة مسائل، يمكننا إجمالها على النحو الآتي:

أولاً: الرد على الدهريين القائلين بقدم العالم، فأخذ المتكلمون يبرهنون على حدوث

الأجسام والدلالة على ان للعالم محدثاً وهو الله تعالى.

ثانياً: تنزيه الله عز وجل، للرد على أهل الكتاب من اليهود والنصارى ودحض مزاعم القائلين بكثرة الصانعين كالمجوس، فقد شبه اليهود الله سبحانه وتعالى بصفات المخلوقين، وادعى النصارى بالقول بالتثليث وقال المجوس بآله النور وآله الظلمة.

ثالثاً: إثبات أن الله تعالى عالم قادر حي قيوم، وأنه واحد، للرد على المعتلة النافين للصفات.

رابعاً: الكلام في رؤية الله عز وجل في الجنة، وإثباتها أو نفيها، وإن كلام الله مخلوق أو غير مخلوق.

خامساً: البحث في أفعال العباد، وهل هي مخلوقة يحدثها الله تعالى أو العباد وإذا كانت الاستطاعة قبل الفعل أو معه.

سادساً: الحكم على من مات مرتكباً الكبائر، فهل يخلد في النار أو يجوز أن يرحمه الله تعالى ويدخله الجنة.

سابعاً: الدلالة على النبوة بعامه، رداً على البراهمة وغيرهم من مبطلي النبوة، والدلالة على نبوة سيدنا محمد ﷺ بخاصة.

ثامناً: القول في الإمامة ومن يصلح لها ومن لا يصلح^(٦٢)، هذه المسائل المثارة في المدارس الكلامية، ويظهر من مصطلحاتها أنها ترتبط بمراحل تاريخية للمسلمين، من أهم سماتها أنهم كانوا فيها أصحاب الحضارة السائدة في عالمهم.

أما في وقتنا الحاضر، فقد ظهرت مشكلات أخرى، وأفكار شتى تتخر الفكر الإسلامي، فأصبح من الضروري أن يجابهها علماء المسلمين بطرق ملائمة لتقافة العصر وحضارته، لكننا إذا تصورنا العالم الإسلامي أيام الاشتباك العقلي مع خصوم الإسلام قديماً وحديثاً، فإن من الواضح أنه كان مهماً مهاجماً يملك في يديه العناصر الحضارية الاسمي، ثم انحسرت موجة الحضارة وانقلب العالم الإسلامي مدافعاً بعد أن كان ممسكاً بزمام الأمور مرهوب الجانب مسموع الكلمة^(٦٣).

والنظرة العامة لتاريخنا المعاصر تجعلنا ندرك صحة ما نذهب إليه، فقد اتخذ العرب موقف المهاجم منذ شن نابليون هجومه على الدول العربية، الذي بدأ في التمزق حينئذ بالغاً الذروة في الحرب العالمية الأولى، حتى انهيار النظام الذي كان قائماً في ظل الخلافة العثمانية.

وتجددت المشاكل أمام الفكر الإسلامي الذي أخذ يجابهها بأساليب جديدة نتيجة للبحوث الفكرية التي خلفها الاستعمار عند تمكنه في رقعة البلاد الإسلامية^{٦٤} ومن ناحية أخرى أصبح من واجب العلماء التعريف بالإسلام بصورته الشاملة كدين وحضارة وبعث النشاط في قيمته العليا، دفاعاً عن عقيدة المسلمين وحضارته واثبات أصالته أمام ذلك الغزو المخطط.

المطلب الثالث: المآخذ الموجهة لمناهج المتكلمين

يتبين من استعراض منهج المتكلمين ان له محاسن وعليه مآخذ، وقبل بيان المآخذ، أرى من الإنصاف والحيادية العلمية من خلال دراستي لهذه المادة ذكر بعض محاسنها، والتي تتمثل بإيجاز بكون أصحاب هذا المنهج استعملوا هذه الثقافة، وهذا السلاح إن صح التعبير بقصد الدفاع عن عقيدة المسلمين يوم أن انتشرت الثقافات الأجنبية في ديار المسلمين، وتسربت إليهم الأفكار الفلسفية والمنطقية بلا حدود، فانبرى لها علماء من المسلمين وفرق إسلامية، من ذوي العقول الراجحة، والآفاق العالية يسعفهم في ذلك قوة النظر، وبُعد البصيرة، وصحة الاستدلال لدحض حججهم وتفنيد أفكارهم^(٦٥).

لكن مع هذه المحاسن، فقد اعترى هذه المناهج أخطاء ومآخذ يمكن التعرّيج عليها من خلال النقاط الآتية:

أولاً: اعتماد المتكلمين على البرهان المنطقي في إثبات العقائد الإسلامية بشكل رئيسي وأساسي، فهذا البرهان مع قوته، إلا أنه لا يُعدّ أساساً في مباحث الإيمان من وجهين: **الوجه الأول:** انه سيتطلب وجوب تعلم علم المنطق على المسلمين، أخذاً بالقاعدة الشرعية القائلة {مالا يتم الواجب الا به فهو واجب}^(٦٦) ولم يثبت في القرآن أو السنة أو الإجماع دليل يثبت ذلك.

الوجه الثاني: إن الأساس المنطقي مظنة للخطأ بخلاف الأساس الحسي، فهو بعيد عن احتمال الخطأ، وما يمكن أن يتسرب إليه الخطأ لا يصح أن يكون أساساً للإيمان.

فمثلاً: يقال منطقياً: القرآن كلام الله، وهو مركب من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود، وكل كلام مركب من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود حادث، فالنتيجة: القرآن حادث، فهذا الترتيب للقضايا الإيمانية وفق المنطق الارسطو طاليسي أوصل إلى نتيجة ليست مما يقع تحت الحس، فلا سبيل للعقل الى بحثها او الحكم عليها، على انه يمكن بواسطة

المنطق نفسه الوصول الى نتيجة تناقض هذه الأولى، فيقال: القرآن كلام الله، وهو صفة له، وكل ما هو صفة لله فهو قديم، فالنتيجة: القرآن قديم غير مخلوق، وبذلك برز التناقض في المنطق في قضية واحدة^(٦٧)، لذا فطريقة المتكلمين في إثبات مباحث الايمان بالمنطق يعثرها الخطأ والتقصير.

ثانياً: ان افراط المتكلمين في البحث عن الامور الغيبية أدى الى الوقوع في المحذور، مما لم نكلف معرفة تفاصيله، لان البحث فيما لا يصل اليه الحس، لا يصل الى شيء أبداً، فبحثهم في ذات الله تعالى مثلاً، وفي صفاته بطريقة {قياس الغائب على الشاهد المحسوس}. أي قياس ذات الله تعالى على البشر كما يتصوره الانسان في الدنيا، لا يمكن أن يصل الى اليقين، وفي ذلك يقول ابن رشد: {الكلام في علم الباري سبحانه بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدال في حال المناظرة} (٦٨).

فقول المتكلمين بان العدل واجب على الله تعالى ... جعلهم يقيسون الله على الانسان، ولم يفطنوا الى ان عدل الله لا يصح أن يقاس على عدل الإنسان وإلا أخضعنا الله تعالى لقوانين هذا العالم، وهو الذي خلق العالم، ومعلوم في عقيدتنا أنه سبحانه وانه تعالى: **رُبُّهُمُ رَبُّكَ رَبُّ رَبُّهُمُ** (٦٩).

وما أوقع المتكلمين في هذا إلا منهجهم في البحث وقياسهم الله تعالى على الإنسان المخلوق^(٧٠).

ثالثاً: إعطاء العقل الحرية المطلقة في بحث كل شيء، فلما بحثوا مثلاً في ذات الله تعالى، قالوا: أن الصفة غير الموصوف، ومنهم من قال: الصفة عين الموصوف، ومنهم من قال: الصفة ليست عين الذات ولا غير الذات^(٧١).

{والتحقيق أن من قال: الصفات غير الذات نظر الى ان الصفة قائمة بالذات، وتعدد الذات من الضروريات، ومن قال: الصفات عين الذات، نظر الى أن الذات منفكة عن الصفات، ومن قال: لا عين ولا غير، نظر الى إنها لو كانت عيناً لكانت ذاتاً، ولو كانت غيراً لزم التركيب، وهو من المحالات، والله اعلم بحقيقة الحال والعجز عن درك الإدر الك إدر الك (٧٢).

ومن المقطوع به أن ذات الله تعالى لا تقع تحت الحس، ولا يمكن إدراكها عقلياً، لذا يستحيل للعقل أن يصدر حكماً عليها، فضلاً عن البحث في ذات الله، وكل ما خطر في البال فانه خلاف ذلك.

رابعاً: ان المتكلمين جعلوا الفلسفة وعاء أفكارهم، للرد على الفلاسفة من خصومهم، أي أنهم أخذوا من الفلاسفة ثم ردوا عليهم، وبذلك تم إبعاد الإسلام من مواجهة الإلحاد والضلال^(٧٣)، في حين ان الموضوع أساساً هو ردد العقيدة الإسلامية بالبراهين، وليست القضية الخصومة مع الآخرين، حتى وان كان ذلك جائزاً لفترة معينة للحاجة إليها فانهم استمروا على ذلك النهج، تاركين الصراع الحقيقي مع أعداء الإسلام بسلاح آخر حسب الظروف والأفكار التي يستعملها الخصم.

فاستبدعت العقيدة من قوة دافعة من النفس من الحرارة والوضوح الى صفة جدلية ومهنة كلامية جافة منفردة نوعاً ما.

المبحث الرابع موقف العلماء من علم الكلام

المطلب الاول: موقف المؤيدين

تبين لنا مما تقدم ان المسلمين الأوائل من الصحابة والتابعين، امنوا بالقران وبما فيه من متشابهات وثابت بدون تأويل أو تكليف أو تعطيل إيماناً اجمالياً من غير تفصيل، على أساس أنهم لم يكلفوا بذلك وانما المطلوب منهم إزاء تلك النصوص هو التسليم والانقياد، لكن ممن جاء بعدهم وبسبب الانفتاح على الآخرين من أصحاب الحضارات والديانات القديمة، ممن دخلوا الإسلام إزاء الفتوحات الإسلامية كان لهم موقف من بعض المسائل العقائدية، بالنظر والتأويل، وهذا بطبيعة الحال يعني تبنيهم لمنهج معين، وهذا المنهج هو منهج المتكلمين كما هو معروف، ولاهل هذا العلم موقف في الدفاع عن منهجهم يستند الى عدة حجج، يمكننا تلخيصها بالأمر الآتية:

اولاً: إن ظهور علم الكلام في زمن المأمون، استتبعه استحسان، وتم تدوينه بالكتب فيعد من هذا الوجه من قبيل البدعة الحسنة، به انزاحت الشبه عن قلوب اهل الزيغ وثبت قدم اليقين للموحدين^(٧٤).

ثانياً: ان أدلة العقول لازمة لبيان صحة اصول الدين وحقائقها لان المنهاج الصحيح في معرفة حق الكتاب وصدق الرسول ﷺ مستند على البراهين العقلية^(٧٥).

لذا عدّة بعض علماء الكلام من اشرف العلوم، من هنا قال الايجي (رحمه الله): {المقصد الرابع: مرتبته ليعرف قدره، فيوفى حقه من الجد: قد علمت ان موضوعه اعم الامور واعلاها، وغايته اشرف الغايات واجداها، ودلائله يقينة يحكم بها صريح العقل، وقد تأيدت بالنقل، وهي الغاية في الوثاقه وهذه هي جهات شرف العلم لا تعدوها، فهو اذا اشرف العلم^(٧٦).

ثالثاً: اذا جعل أصل الدين الاتباع- لا العقل- فان ذلك مخالفة للقران، لان الله تعالى ذم التقليد في القران، وندب الناس الى النظر والاستدلال امرا بمجادلة المشركين بالدلائل العقلية، ومن تدبر القران ونظر في معانيه وجد تصديق هذا الاصل^(٧٧).

رابعاً: يرى القاضي عبد الجبار، انه لما منع الرشيد من الجدل في الدين، وحبس اهل الكلام، كتب اليه ملك السند يطلب من يناظره، فوجه اليه الرشيد قاضياً، لم يحسن الجدل، فاضطر إلى البحث عن من يناضل عن الدين، واخرج اهل الكلام من السجن ووقع اختياره على احدهم فبعثوه للمناظرة^(٧٨).

وهكذا تبين ان حجج المتكلمين في الدفاع عن علمهم ومنهجهم، تنلخص بان القران لا يحرم التفكير والتدبر والاستدلال، بل يحث عليه، فلا باس من إقامة البراهين للعقيدة على هذا الأساس دفاعاً عن العقيدة، وزيادة في الإيمان بمباحث العقيدة.

المطلب الثاني: موقف المعارضين

لقد سجل علماء المسلمين قديماً وحديثاً، موقفهم الواضح من المتكلمين وعلم الكلام، فنقدوا مناهجهم، وشددوا النكير على نتائج أبحاثهم، وصنفوهم مع الخارجين عن منهج القران في اثبات العقائد، وقد اتفقت أراؤهم جميعاً حول خطورة وجود المتكلمين في ساحة الفكر الإسلامي، وان علم الكلام زاد من الأفكار التي تسربت الى ديار المسلمين للتشكيك في عقيدتهم، دون قصد، ومع ذلك لم ينج المتكلمين وعلمهم من الاتهام الصريح بأنهم وقعوا فريسة سهلة لمكائد الحاقدين على الإسلام، ممن اسلموا لتقويضه من داخله، بتبنيهم معتقدات مجوسية وأخرى يهودية او نصرانية، استحدثت معظم أفكارها الفلسفية من فلاسفة الاغريق، وحتى لا يظل هذا الكلام خارج ميدان البحث العلمي نورد فيما يلي

أقوال العلماء ممثلين مختلف المدارس الفكرية من علماء العقيدة والفقه والفكر والسياسة،
وقد رتبتهم وفق المجموعات الآتية:

أولاً: فقهاء أهل السنة:

بعد استئصال شأن المتكلمين وعلم الكلام في الحياة الإسلامية هب فقهاء أهل السنة بالرد عليهم ومناقشة أفكارهم، وأصدروا الفتاوى في علم الكلام ومناهج المتكلمين، فقد روى عن الإمام أحمد بن حنبل أنه قال: {لست بصاحب كلام، ولا أرى الكلام في شيء من هذا إلا ما كان في كتاب الله تعالى أو حديث رسول الله ﷺ أو عن أصحابه فأما غير ذلك فإن الكلام فيه غير محمود} (٧٩).

وعن الإمام أحمد بن حنبل أيضاً أنه قال: {لا تجالسوا أهل الكلام وإن ذبوا عن السنة} (٨٠).

ولعلم الإمام أحمد بن المنطق هو أساس الأفكار الكلامية والمنطق في التحليل ومنهج المتكلمين فإنه ذهب إلى تحريم علم المنطق (٨١) وقد استند في فتاواه ذلك على القاعدة الشرعية {الوسيلة إلى الحرام محرمة} (٨٢).

وبما أن تعلم وتعليم، علم المنطق يؤدي إلى سلوك منهج فلاسفة اليونان والذي بدوره يؤدي إلى تبني علم الكلام فهو حرام.

أما الإمام الشافعي: فقد شدد النكير على المتكلمين وعلمهم إلى درجة أنه أفتى بتحريمهم وجعل لهم عقوبة {بأن يضربوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال: هذا جزء من ترك منهج القرآن والسنة وأقبل على الكلام... وقد قال شعراء وصف فيه علم الكلام أنه من (وسواس الشياطين)} (٨٣).

وروى الحافظ البيهقي بإسناده إلى الإمام الشافعي (رحمه الله) أنه قال: لأناس تناظروا في علم الكلام: {الكلام لا غاية له، تناظروا في شيء أن أخطاتم فيه، يقال لكم: أخطاتم، لا تناظروا في شيء أن أخطاتم فيه يقال لكم: كفرتم} (٨٤).

وروى أيضاً عن الربيع أنه قال: {رأيت الشافعي وهو نازل من الدرجة، وقوم في المجلس يتكلمون في شيء من علم الكلام فصاح وقال: أما أن تجاورونا بخير وأما أن تقوموا عنا} (٨٥).

ومما يذكر بهذا الخصوص أن الإمام الشافعي ألف كتابين للرد عليهم،

أحدهما: في تصحيح النبوة والرد على البراهمة.

والثاني: في الرد على أهل الأهواء.

ثم اتبع ذلك الى القضاء حيث {رجع عن قبول شهادة المعتزلة واهل الأهواء} (٨٦) وقد ذهب الشافعي والنووي الى تحريم تعلم علم المنطق، الذي يعد الحجر الزاوية في منهج استنباط الافكار الكلامية (٨٧)، ولم يكن الامام ابي حنيفة (رحمه الله) واصحابه بعيدين عن اتخاذ موقف من علم الكلام، فقد صنف كتابه في الرد على القدرية، سماه (كتاب الفقه الاكبر) وقد تابعه الامام ابي يوسف حيث قال في المعتزلة: انهم زنادقة (٨٨).

ونقل شارح العقيدة الطحاوية عن الامام ابي يوسف رحمه الله تعالى انه قال لبشر المريسي: {العلم بالكلام هو الجهل، والجهل بالكلام هو العلم، واذا صار الرجل راسا في الكلام قيل: زنديق، او رمي بالزندقة} (٨٩).

ثم قال: اراد بالجهل به عدم اعتقاده صحته، فان ذلك علم غير نافع او اراد به الأعراض عنه او ترك الالتفات الى اعتباره، فان ذلك يصون الرجل وعقله (٩٠).

وقال الامام الغزالي (رحمه الله): {واذا تركنا المداينة ومراقبة الجانب، صرحنا بان الخوض في علم الكلام حرام، لكثرة الآفة فيه} (٩١).

وهكذا تبين ان موقف فقهاء اهل السنة من علم الكلام بانه غير محمود، ولا تجوز مجالستهم، ثم تحريم تعلم وتعليم هذا العلم، على اساس مخالفته لمنهج القرآن الكريم.

ثانيا: السلفيون (٩٢)

من يتبع موقف الامام ابن تيمية (رحمه الله) من علم الكلام والأسس التي قام عليه مما صنفه في كتبه الكثيرة، يجد انه فتح معركة عنيفة لا يزال أوارها مؤثرة الى اليوم، وان موقفه هو الرد على هذا العلم المأخوذ من الفلسفة اليونانية ومنطق أرسطو (٩٣) وقد تابعه تلميذه ابن القيم في حملته على علم الكلام فقال: {من هنا كان اهل الكلام اكثر الناس تناقضاً واضطراباً، فانهم ينفون الشيء ويثبتون ملزومه، ويثبتون الشيء وينفون لازمه، فيقع السالك خلفهم في الحيرة والشك...، وقد كفانا ابن تيمية الرد عليهم في عامة كتبه، لاسيما كتابه الذي وسماه (بيان موقف العقل الصريح للنقل الصحيح) فمزق فيه شملهم، وكشف اسرارهم} (٩٤).

ولم ينجح علم المنطق من لسان ابن القيم فقد قال فيه {وما كان من هوى النفوس بهذه المنزلة، فهو بان يكون جهلا اولى منه بان يكون علما.... وما دخل المنطق على علم الا افسده، وغير اوضاعه، وشوش قواعده} (٩٥).

ويقول الشيخ ابن ابي العز الحنفي: {كلما بعد العهد ظهرت البدع، وكثر التحريف الذي سماه اهله (يقصد علماء الكلام) تاويلا ليقبل، وقل من يهتدي الى الفرق بين التحريف والتأويل، وكثر الكلام والشغب، وسبب ذلك اصفائهم الى شبه المبطلين، وخوضهم في الكلام المذموم....} (٩٦) ثم نقل ما قاله القاضي ابو يوسف لبشر المريسي: {العلم بالكلام هو الجهل، والجهل بالكلام هو العلم، واذا صار الرجل راسا في الكلام قيل: زنديق} (٩٧).

ويرى ممن سار على نهج السابقين: ان المنهج الفلسفي الكلامي يشغل الباحث، والناظر فيه في قضايا ينقضي العمر ولا ينتهي من بعضها.... فيصاب الباحث بالحيرة والشك والاضطراب... (٩٨).

وخلاصة موقف السلفيين من علم الكلام: تحريم تعلم وتعليم المنطق، وان علم الكلام طريق للشك والتناقض والفتنة في الدين.

ثالثا- المذهب الجعفري والزيدى:

لقد بان موقف المذهب الجعفري من علم الكلام منذ القدم، فقد الف الامام جعفر الصادق (رحمه الله) (٩٩)، كتابا في الرد على (القدرية)، وكتابا في الرد على (الخوارج)، ورسالة في الرد على الغلاة من الروافض، وقال: ارادت المعتزلة ان توحد ربها فالحدت، وارادت التعديل فنسبت البخل الى ربها (١٠٠).

ويوضح محمد رضا المظفر موقف الشيعة الامامية من مجمل مسائل العقيدة التي اثارها علماء الكلام، فذكر ان فهم العقيدة الصحيحة {يعجز عن فهمه امثال اولئك المجادلين من أهل الكلام، ففرط منهم قوم، وافرط اخرون} (١٠١). ثم وضع الامام الصادق الطريق الوسط في عقيدة القضاء { لا جبر ولا تفويض، ولكن امر بين امرين} (١٠٢).

ثم استرسل يقول: {ان عقيدتنا في القضاء والقدر سر من اسرار الله تعالى فمن استطاع ان يفهمه، فعلى الوجه اللائق بلا افراط ولا تقريط، ولا يجب ان يتكلف فهمه،

والتدقيق فيه، لئلا يضل وتفسد عقيدته، لأن التكلف بالفهم في العقيدة من مباحث الفلسفة التي بها زلت أقدام كثير من المتكلمين^(١٠٣).

اما الزيدية- فلم يبتعد موقفهم كثيرا عن موقف الامامية، فقد بين الصنعاني (وهو من فقهاء الزيدية في اليمن) (ت ٨٤٠هـ)، ان منهج القران في اثبات العقائد، يخالف مناهج اليونان، وقد صنف كتابا للرد على بعض علماء الكلام الملاحدة، سماه (ترجيح اساليب القران على اساليب اليونان)، وقد ذكر فيه نصوصا عن اهل البيت تبين كراهة الغلو في علم الكلام، ثم يقرر ان التدقيق الفلسفي في علم التوحيد ينتج الفساد، لان الاسلام دين الفطرة من غير احتياج الى فلسفة وقد تبع الصنعاني ابن تيمية في مهاجمة المناطقة، وان موقف أئمة أهل البيت من عدم اعتماد المنطق في صياغة أدلة التوحيد، ومن غير ترتيب مقدمات المنطق، ولا تقاسيم أساليب المتكلمين، ودرج السلف على ذلك^(١٠٤).

ثم ينتهي إلى القول: {فهذا أسلوب الأنبياء ﷺ والأولياء والأئمة والسلف في النظر، وخالفهم بعض المتكلمين وأنواع المبتدعة، فتكلفوا وعبروا عن المعاني الجلية بالعبارات الخفية^(١٠٥).

اما الإمام الشوكاني، فقد ذكر في رسالته المسماة (التحفة في مذاهب السلف) في اهل الكلام الذين انتهجوا في اقامة براهين العقيدة على الأساس المنطقي كلا ما سفه فيه مذاهبهم ونتائج ابحاثهم، وترصد تراجع بعضهم عن مذهبه بعد الحيرة والشك الذي أوصلهم اليه علم الكلام.

فقال: {ومع هذا فهم متفقون ان طريقة السلف اسلم... وقد تمنى محققوا اهل البيت واذكيائهم في آخر أمرهم دين العجائز، وقالوا: هنيئاً للعامة.. فما ظنك بعلم يقر صاحبه على نفسه ان الجهل خير منه^(١٠٦).

من خلال استعراض أقوال الامامية والزيدية، بين انهم يرون ان علم الكلام يؤدي الى الغلو في الدين، والابتعاد عن الفطرة، وانه لا يمكن ان يؤدي الى الفهم الصحيح لمباحث الإيمان، لانه مخالف لمنهج القران.

رابعا: المذهب الظاهري^(١٠٧)

لقد عبر عن وجهة نظر هذا المذهب، الامام ابن حزم (رحمه الله) لما صنف كتابه (الاصول والفروع) حيث تولى الرد على اراء علماء الكلام في مسائل العقيدة، فعقد

ابوابا للرد على الجهمية الذين يقولون بخلق القران، وقد قام بالرد على منهج المتكلمين في (باب الكلام على السفطائية) فقال: ذكر من سلف من المتكلمين انهم ثلاثة اصناف، فصنف منهم: نفوا الحقائق بالجملة، وصنف شكوا فيها، وصنف منهم: يقول: هي حق عند من هي عنده حق، وهي باطل عند من هي عنده باطل...

ثم استطر بالرد عليهم... وفي النهاية جعل [من يلجا الى هذه الأفكار بعض المنقطعين على سبيل الشغب].

وخلاصة المذهب الظاهري- انهم لا يرون علم الكلام الا شغب سفطائي، ادى إلى انحراف العقيدة عن المشتغلين بمسائل لم يبحثها السلف.

الترجيح

بعد استعراض آراء ومواقف العلماء إزاء علم الكلام، تبين ان الجم الغفير من العلماء قالوا بتحريمه، والنهي عنه، على أساس مخالفته لمنهج القران الكريم، وانه ناتج عن الهوى، لوجود المتناقضات فيه، والذي قد يورث الباحث فيه الشك في العقائد، لكونه متأثر بالفلسفة اليونانية ومنطق أرسطو هذا موقف اغلب العلماء.

وهناك قلة من العلماء من عد علم الكلام وسيلة للدفاع عن العقيدة الإسلامية، في زمن معين، بقي ان أعطي رأيي في هذه المسألة:

فأقول: انا لست ممن يكفر او يحرم الاشتغال بمثل هذا العلم فعلى الرغم من دقة هذا العلم، وكثرة القائلين بتحريمه، والذي يبدو لي ان تسبب تشديدهم آنذاك هو لما رأوه من انشغال الناس بهذا العلم عن العقيدة الإسلامية، وكثرة الجدل والمناظرة، فأرادوا بفتاواهم والله اعلم هو التفسير والترهيب، الا إن فيه قوة على المناظرة والمجادلة، والذي قد نحتاج اليه في مناظرة الملحدين والفلاسفة، وما أكثرهم في زماننا، هذا بنية الدفاع عن هذا الدين، لا بنية الجدل لذاته.

فعلماء الكلام دافعوا عن عقيدة الإسلام بهذا السلاح، لان المقابل استعمله للنيل من الإسلام، وقد ابلوا بلاءا حسنا، إلا ان الأمر الذي يؤخذون عليه، هو جعل علم الكلام أساس العقيدة حتى غدا الناس يتوهمون ذلك، فانا هنا- لا اعتبره عقيدة بحد ذاته بل هو سلاح خادم للعقيدة، اضطر اليه علماء المسلمين في حقبة زمنية معينة، قد يصلح متى ما وجد الخصوم ممن يحملون هذا الفكر، وهذا جوزه جهابذة من العلماء، بل جوزوا حتى

تعليمه، لكن للخاصة ممن تمكن الايمان في قلوبهم، ولديهم الامام بالعلوم والمعارف الإسلامية، وممن جوز ذلك الامام الغزالي (رحمه الله) في كتابه (الجامع لعوام لمن علم الكلام)، ومن جملة ما قاله: {لا ابيح هذا العلم الا لأحد اثنين، اما لعالم او لأهل الاختصاص}.

والله اعلم بالصواب.

الخاتمة

بعد اتمامي لهذا البحث والذي ارجوا ان أكون قد وفقت فيه، توصلت إلى نتائج عديدة، ويمكننا ايجاز اهم تلك النتائج بالنقاط الآتية:

اولاً: مع اطلاعنا على أقوال علماء المسلمين في علم الكلام ومناهج المتكلمين والذم الوارد فيه من بعضهم، او التحريم والتهجم من البعض الآخر، الا ان هذا لا يعني انهم خارجين عن الملة الإسلامية، بل هم من الفرق الإسلامية، لان الجميع يقرون بتوحيد الله تعالى، والذي يبدو لي ان سبب التشديد هو ترهيب العامة من الاشتغال به، والتكلف مما لم يؤمروا به.

ثانياً: اراء المتكلمين على اختلافها تعد أراء إسلامية، ولا ينبغي تكفير أصحابها بأي حال من الاحوال، فحسبهم انهم اجتهدوا في الدفاع عن عقيدة المسلمين.

ثالثاً: مما لا ينكر ان بعض المتكلمين، لم يحسنوا وضع المسائل العقائدية في اطرها، فاخطأ قوم، وأصاب آخرون، والسبب في ذلك يعود لتغليبهم جانب العقل على النقل.

رابعاً: تبين ان علم الكلام الزامات عقلية ومنطقية تعزز الأدلة النقلية اليقينية في أثبات المباحث الإيمانية، لا مفر للعقل من التسليم والاذعان لها.

خامساً: علم الكلام حادث في الملة الإسلامية، نشأ في زمن المأمون، ومشى فيه الناس صدرا بعد صدر، وسبب نشوئه هو وجود الخصم من الفلاسفة وأصحاب الديانات الأخرى، ممن دخلوا الإسلام بعد الفتوحات الإسلامية.

سادساً: يعتقد ان أهم مسألة وأولها أشارت علم الكلام وكانت سببا في نشوئه، مسألة كلام الله، هل هو قديم او حادث ايام المأمون.

سابعاً: علم الكلام فقه مرحلي، وسلاح خادماً للعقيدة الإسلامية، وهذا يعني أنه لا يمثل العقيدة الإسلامية، ولا باس للعلماء وأهل الاختصاص من تعلمه والاشتغال به، مع اعتقادنا بأن العصر بحاجة لسلاح جديد لمواجهة التيارات الفكرية المعاصرة. وبهذه النتائج أكون قد انتهيت من هذا البحث الشائك، الذي ما فكرت يوماً معالجته أو الخوض في غماره، إلا أن الدواعي توفرت فحفزتني إليه، وهذا جهد المقل، وأخيراً استغفر الله من الخلل والزلل - وصلى الله وبارك على نبينا محمد واله وصحبه وسلم.

الهوامش

- (١) ينظر: معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ٨٦/٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١.
- (٢) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأحمد بن محمد بن علي الرافي (ت ٧٧٠هـ): ١٧٣/٢ المطبعة الأميرية، القاهرة، ط ٤، ١٩٦١.
- (٣) شرح جمح الجوامع، للمحلي مع حاشية البناني، ١/١١٠، المطبعة المصرية، القاهرة، ١٣٤٧هـ.
- (٤) ينظر: العقيدة الإسلامية، للعلامة محمد المكي بن مصطفى بن عزوز (ت ١٣٣٤هـ)، شرح مجد بن أحمد مكي، ص ١٣-١٤، دار نور المكتبات، السعودية ط ١، ٢٠٠٠م.
- (٥) ينظر: عقيدة السلف وأصحاب الحديث، للإمام أبي عثمان إسماعيل الصابوني (ت ٤٤٩هـ)، مكتبة انصار السنة المحمدية، القاهرة.
- (٦) العقيدة الإسلامية وأسسها، عبد الرحمن حسن جنكة الميداني، ص ٣٣، دار القلم، دمشق، ط ٥، ١٩٩٨م.
- (٧) ينظر: كبرى اليقينيات الكونية، ص ٧-١١، دار الفكر، دمشق، ط ٨، ١٤٠٢هـ.
- (٨) ينظر: العقيدة الإسلامية وأثرها في بناء الجيل، د. عبد الله عزام، ص ٢٠، مكتبة الرسالة الحديثة، ط ٣.
- (٩) تعريف عام بدين الإسلام، للشيخ علي الطنطاوي، ص ٤٢-٤٤، دار الرائد، ط ٧، ١٩٧٥.

- (١٠) العقيدة في الله، ص ٩، مكتبة الفلاح، الكويت، ط ٢، ١٩٧٩.
- (١١) ينظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، ١٣٦/٦.
- (١٢) من المرجح ان اول من اطلق مصطلح (اصول الدين) على مباحث التوحيد: هو الامام عبد القاهر بن طاهر الاسفراييني البغدادي المتوفى سنة (٤٢٩هـ). ينظر: اصول الدين الاسلامي، لعبد القاهر البغدادي، ص ١-٢، مطبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨١.
- (١٣) عرف بهذا المصطلح بعد عصر التدوين، فالبخاري عقد باباً اسماه (كتاب التوحيد/ باب الاسماء والصفات)، والف ابن خزيمة كتاباً اسماه (كتاب التوحيد). ينظر: صحيح البخاري، ج ٧٢/٢، كتاب التوحيد لابن خزيمة، دار المنارة، جدة، ط ٢، ١٤٠٧هـ.
- (١٤) ينظر: كتاب التوحيد، للشيخ حسين والي (رئيس لجنة الفتوى بالجامع الازهر ت ٩٣٦هـ)، ص ٧٧، مطبعة الواعظ، مصر، ط ١، ١٣٢٧هـ.
- (١٥) اول عالم اطلق مصطلح العقيدة على مباحث الايمان، الامام ابو عثمان اسماعيل الصابوني المتوفى سنة (٤٤٩هـ) في كتابه (عقيدة السلف واصحاب الحديث) المطبوع ضمن الرسائل المنيرية.
- (١٦) سماه بهذا الاسم الامام ابي حنيفة النعمان (رحمه الله) المتوفى سنة (١٥٠هـ) في كتابه (الفقه الاكبر) والمطبوع في دار الكتب العلمية بيروت وقيل: ان هذا الكتاب منسوب اليه.
- (١٧) كالامام الايجي، والجرجاني، واصل بن عطاء، جهم بن صفوان، الامام الجويني، والامام الغزالي وغيرهم. ينظر: المواقف، لعضد الدين الايجي (ت ٧٥٦هـ)، وشرحه للسيد الشريف علي الجرجاني، ٣٤/١، مطبعة دار المعارف، مصر، ط ١، ١٩٧١.
- وينظر شرح العقائد النسفية للامام مسعود بن عمر التفتازاني، ص ١٤-١٥، مطبعة صبيح مصر ١٩٣٩م، وينظر: تحفة المريد على جوهرة التوحيد، للشيخ ابراهيم بن محمد بن احمد الباجوري، المتوفى (١٢٧٧هـ)، ص ٨.
- (١٨) هذه الاركان وردت في حديث جبريل عليه السلام المشهور. ينظر: اللؤلؤ والمرجان في ما اتفق عليه الشيخان، ص ٣-٤، مطابع حنيفة، الرياض، ط ٢، ١٩٨١.
- (١٩) شرح العقائد النسفية، للتفتازاني، ص ٤-٦.
- (٢٠) المقدمة، لابن خلدون، ص ٣٨٢، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩.
- (٢١) المواقف وشرحه، ٣٤/١.
- (٢٢) ينظر: العقيدة الإسلامية، ٦٩.

(٢٣) ينظر: كشف اصطلاح الفنون لمحمد علي التهانوي، ٢٠/١، دار المعارف، مصر، ط١، ١٩٦٥.

(٢٤) سورة الفتح: الآية ١٠.

(٢٥) سورة القصص: الآية ٨٨.

(٢٦) سورة المائدة: الآية ٦٤.

(٢٧) سورة طه: الآية ١١.

(٢٨) سورة المؤمنون: الآية ٢٧.

(٢٩) صحيح البخاري بشرح فتح الباري، ١٣/٤١٠، رقم الحديث ٧٤١٨، كتاب التوحيد، المسند للإمام احمد، ٤/٤٣١، دار احياء التراث العربي ببيروت، ط١.

(٣٠) صحيح البخاري بشرح فتح الباري، ١١/١٢٩، كتاب الدعوات، صحيح مسلم بشرح النووي، ١/٥٢١، كتاب صلاة المسافرين.

(٣١) فضل علم السلف على علم الخلف، للحافظ ابن رجب الحنبلي، ص ٥٤، تحقيق: محمد بن ناصر العجمي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤١٦هـ.

(٣٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري، للحافظ ابن رجب الحنبلي، ٧/٢٣٤، مكتبة الغرباء الأثرية، ط١، ١٤١٧هـ.

(٣٣) فضل علم السلف على علم الخلف، للحافظ ابن رجب الحنبلي، ص ٥٤، تحقيق: محمد بن ناصر العجمي، دار البشائر الإسلامية، ١٤١٦هـ.

(٣٤) ينظر: العقيدة الإسلامية أركانها - حقائقها - مفسداتها، للدكتور مصطفى الخن، د.محي الدين ديب مستو، ص ٤٨.

(٣٥) الملل والنحل، لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني، ١/٣٠.

(٣٦) شرح عقيدة الأسفار إيبني، ١٠، دار المنار، مصر، ١٣٢٣هـ.

(٣٧) فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر، ١٣/٢٥٣.

(٣٨) المنتقى من منهاج الاعتدال، للإمام أبي عبد الله بن محمد بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨ هـ)، ص ٣٨٦-٣٨٧، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار الفتح، القاهرة، ١٣٧٤هـ.

(٣٩) سورة المؤمنون: الآيات ٣٣-٣٧، الآيات تخبرنا عن قصة نوح عليه السلام.

(٤٠) سورة الانعام: الآيات ٧٦-٧٩.

- (٤١) ينظر: العقيدة الإسلامية، لمحمد المكي بن مصطفى بن عزوز، ص ١٤.
- (٤٢) ينظر: عقائد السلف، لابن قتيبة، تحقيق: د. النشار وعمار الطالبي، ص ٢٢٤، دار منشأ المعرفة، الاسكندرية، ط ١، ١٩٧١م، وفتح الباري شرح صحيح البخاري، للحافظ ابن رجب، ٢٥٣/١٣.
- (٤٣) عقائد السلف، لابن قتيبة، ص ٢٢.
- (٤٤) ينظر: فتح الباري شرح البخاري، للحافظ ابن رجب، ٢٥٣/١٣، وينظر: مناهج البحث عند مفكري الاسلام، د. علي سامي النشار، ص ١٩، دار المعارف، مصر، ط ٤، ١٩٧٨.
- (٤٥) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الاسلام، لعل النشار، ص ١٩.
- (٤٦) ينظر: صون المنطق، للامام جلال الدين ابي الفضل عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١٠هـ)، ٤٢/١، دار البحوث الإسلامية، مصر.
- (٤٧) ينظر: صون المنطق، للسيوطي، ٤٢/١، السلوك، لابن تيمية، ص ٣٥٨، مطابع الشرق الاوسط، الرياض.
- (٤٨) تاريخ الكامل، لابن الاثير، ١٧٩/٣، دار الكتب الحديثة، القاهرة، تاريخ الفكر العربي، عمر فرج، ص ٢٧٢-٢٧٣، دار العلم للملايين، ط ٤، ١٩٨٦.
- (٤٩) ينظر: عقيدة الأسفار ايبني، ٢١/١.
- (٥٠) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ٢٥٣/١٣.
- (٥١) القضاء والقدر بين الفلسفة والدين، ص ٥٥-٥٦، دار الفكر العربي، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٦.
- (٥٢) ينظر: الملل والنحل، للشهرستاني، ٥٨/١.
- (٥٣) ينظر: الفهرست، لابن النديم، ص ٢٢٤ فما بعدها، دار الدعوة، الاسكندرية، ط ٢، ١٩٨١.
- (٥٤) سورة يس: الآيات ٣٣-٤٤.
- (٥٥) سورة يس: الآية ٤٠.
- (٥٦) سورة الشورى: الآية ١١.
- (٥٧) ينظر: الاسماء والصفات، للبيهقي، ص ٣٩٦، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤١٥هـ، تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ٤٣٨/٣، دار الخير، مكة المكرمة، ط ١، ١٩٨٤، شرح

العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي، ٧٧/١، تحقيق: شعيب الارناؤوط وعبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.

(٥٨) ينظر: مقدمة ابن خلدون، ص٣٨٢، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م.

(٥٩) ينظر: الكشف عن مناهج الأدلة من عقائد الملة، لابن رشد، ص٢٧٣، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤١٦هـ.

(٦٠) ينظر: فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، لابن رشد، ص٣٧، مطبعة الجمالية، القاهرة، ١٩٦٠م.

(٦١) ينظر: صون المنطق، للسيوطي، ص١٥٧، منهاج السنة النبوية، للشيخ أحمد بن عبد الحليم المعروف بان تيمية، ٦٢/٢، المطبعة السلفية، مكة المكرمة، ط١، ١٣٤٩هـ، مسألة القضاء والقدر لدى الفلاسفة المتكلمين، لعبد الحليم قنيس، ص٦٨-٧٣، دار الكتاب العربي، دمشق، ط١، ١٩٨٣.

(٦٢) ينظر: فصل المقال، لابن رشد، ص٣ فما بعدها، الملل والنحل، للشهرستاني، ٤٣/١ فما بعدها، تهافت التهافت، للغزالي، ص٢٠، دار المعارف، مصر، ط١، ١٩٦٤م، مفاتيح العلوم، للخوارزمي، ص١٧-١٨، المطبعة المنيرية، ط٢، ١٣٤٢هـ.

(٦٣) ينظر: الاسلام قوة الغد العالمية، بول شيمتز، ترجمة: الدكتور محمد شامة، ص٦٤، مكتبة عالم المعرفة، الكويت.

(٦٤) ينظر: الفكر الاسلامي في تطوره، محمد البهي، ص٤٣، دار الانصار، القاهرة، ط٣، ١٩٧٩.

(٦٥) ينظر: المواقف، للايجي، ص٨، البداية والنهاية، لابن كثير، ٢٧٩/١١، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٣٢.

(٦٦) المستصفى من علم الأصول، للامام محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، ٧١/١، المطبعة الاميرية ببولاق، مصر، ١٣٢٢هـ.

(٦٧) ينظر: فصل المقال، لابن رشد، ص٣.

(٦٨) تهافت التهافت، لابن رشد، ص٢٠.

(٦٩) سورة الأنبياء: من الآية ٢٣.

(٧٠) ينظر: البحر المحيط، للامام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت٧٩٤هـ)، ٣١/١، دار الكتب العلمية، طهران، ط٢، ١٩٨٢م، المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار

ابو الحسن بن أحمد، ص ١٦٧، تحقيق: عمر السيد عزمي، الدار المصرية للطباعة، مصر.

(٧١) ينظر: الملل والنحل، للشهرستاني، ١/٤٣-٥٠، المحيط بالتكليف، ص ١٠٤.

(٧٢) مقالات الإسلاميين، للإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، ١/٥٤٥، دار الحداثة، ط ٢، ١٩٨٥.

(٧٣) ينظر: اقتضاء الصراط المستقيم، لابن تيمية، ص ٢٨١، دار الجيل، بيروت، والأصول والفروع، لابن حزم، ص ١٥٢، دار الكتب العلمية، بيروت، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، لعلي النشار، ص ٦، خصائص التصور الإسلامي، لسيد قطب، ص ١٣، دار الشروق، مصر، ط ٧، ١٩٨٠.

(٧٤) ينظر: الملل والنحل، للشهرستاني، ١/٣٠، ضحى الإسلام، لأحمد أمين، ٣/٩-١٠، مطبعة الأزهر، مصر، ١٩٨٢.

(٧٥) ينظر: القضاء والقدر بين الفلسفة والدين، عبد الكريم الخطيب، ص ٥٥-٥٦.

(٧٦) الموقف، لـ لايجي، ص ٨.

(٧٧) ينظر: صون المنطق، للسيوطي، ص ١٥٧.

(٧٨) ينظر: المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص ١٠٤-١٠٥، والشخصية، للشيخ تقي الدين النبهاني، ١/٤٧، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٩.

(٧٩) مناقب الإمام أحمد بن حنبل، للحافظ ابن الجوزي، ص ١٥٦، المكتبة السلفية، القاهرة، ط ١، ١٩٦٢.

(٨٠) مناقب الإمام أحمد، لابن الجوزي، ص ١٥٦.

(٨١) ينظر: نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية، د. هشام حسين فرغل، ص ٧٧، مجمع البحوث الإسلامية، الأزهر، ١٣٩٢هـ.

(٨٢) ينظر: قواعد نظام الحكم في الإسلام، د. محمود الخالدي، ص ٢١٣، مطبعة الرسالة الحديثة، مصر.

(٨٣) شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز، ص ٩-١٠، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٤.

(٨٤) مناقب الشافعي، لابن الجوزي، ص ٤٥٩، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٩٦٢.

(٨٥) مناقب الشافعي، ص ٤٦٢.

(٨٦) أصول الدين الإسلامي، للإمام عبد القاهر البغدادي، ص ٣٠٨.

- (٨٧) ينظر: مسألة القضاء والقدر ونشأتها لدى الفلاسفة والمتكلمين، عبد الحليم قنيس، ص ٧٧.
- (٨٨) ينظر: أصول الدين الإسلامي، لعبد القاهر البغدادي، ص ٣٠٨.
- (٨٩) شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز (ت ٧٩٢هـ)، ص ٣٨١.
- (٩٠) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية، ص ٣٨٢.
- (٩١) إجماع العوام عن علم الكلام، للغزالي، ص ١٧٦، دار المعارف، مصر.
- (٩٢) يقصد بهذا الاصطلاح، المدرسة الفكرية التي بداها الامام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، وتلميذه ابن القيم (ت ٧٥١هـ) من بعده، فقد عملا على إحياء مذهب السلف على طريقة الحنابلة الذي يقوم على اخذ منهج القران في العقائد ورد علم الكلام، ولا يزال لهذا المذهب اتباع الى زماننا. ينظر: الفكر الاسلامي في تطوره، لمحمد البهي، ص ٤٧، دار الفكر.
- (٩٣) ينظر: كتاب السلوك، لابن تيمية، ص ٣٥٨.
- (٩٤) طريق الهجرتين وباب السعادتين، لابن القيم، ص ٣٠٠-٣٠١، دار الفكر العربي، بيروت.
- (٩٥) مفتاح دار السعادة، لابن القيم الجوزية، ٨١/٢، مؤسسة ابن النديم، مصر، ط ١، ١٩٨٣.
- (٩٦) شرح العقيدة الطحاوية، ص ٧-٨.
- (٩٧) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية، ص ٩.
- (٩٨) ينظر: العقيدة في الله، د. عمر الاشقر، ص ٣٣.
- (٩٩) الامام الصادق: هو الامام جعفر الصادق بن موسى الكاظم، سادس ائمة الجعفرية، كان من اجلاء التابعين، اخذ عنه الامامان ابو حنيفة ومالك، وكان مجتهدا جريئا صادا بالحق، ولد بالمدينة المنورة سنة (٨٠هـ) وتوفي فيها سنة (١٤٨هـ). ينظر: الاعلام، خير الدين الزركلي، ١٢١/٢، دار العلم للملايين، ط ٥، ١٩٨١م.
- (١٠٠) ينظر: اصول الدين الاسلامي، للبغدادي، ص ٣٠٨.
- (١٠١) عقائد الامامية، محمد رضا المظفر، ص ٢٣-٢٤، مطبوعات النجاح، القاهرة، ١٣٨١هـ.
- (١٠٢) عقائد الامامية، للمظفر، ص ٢٤.
- (١٠٣) ينظر: عقائد الامامية، ص ٢٤.

- (١٠٤) ينظر: ترجيح اساليب القرآن على اساليب اليونان، للامام محمد بن ابراهيم الوزير المعروف بالصنعاني (ت ٨٤٠هـ)، ص ١٧، ٢٤، ٤٥. طبع الجمعية العلمية الازهرية، مصر، ١٣٤٩هـ.
- (١٠٥) ترجيح اساليب القرآن على اساليب اليونان، للصنعاني، ص ٤٩.
- (١٠٦) ينظر: التحف في مذاهب السلف، لمحمد علي الشوكاني (ت ١٢٥١هـ)، ص ٦٣، دار الامام، القاهرة، ١٣٩٤.
- (١٠٧) ينظر: الاصول والفروع، للامام علي بن حزم الاندلسي، ١٥٢/٢ - ١٥٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٤.

المصادر والمراجع

القران الكريم.

- ١- الأسماء والصفات، لابي بكر احمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- ٢- الإسلام قوة الغد العالمية، لباول شيمتزر، ترجمة: د.محمد شامة، مكتبة عالم المعرفة، الكويت.
- ٣- أصول الدين الإسلامي، للامام ابي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨١م.
- ٤- الاصول والفروع، للامام علي بن حزم الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٤م.
- ٥- الاعلام، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ط ٥، ١٩٨٠م.
- ٦- اقتضاء الصراط المستقيم، للشيخ تقي الدين ابي العباس احمد بن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، دار الجيل، بيروت.
- ٧- الجام العوام عن علم الكلام، للامام ابي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، دار المعارف، مصر، ط ١، ١٩٧٦م.
- ٨- البحر المحيط للامام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، دار الكتب العلمية، طهران، ط ٢، ١٩٨٢.

- ٩- البداية والنهاية، للإمام عماد الدين اسماعيل بن كثير (ت ٧٧٤هـ)، مطبعة السعادة، مصر، ط ١، ١٩٣٢م.
- ١٠- التاريخ الكامل، لمجد الدين محمد لابن الاثير، دار الكتب الحديثة، القاهرة.
- ١١- تاريخ الفكر العربي، عمر فروخ، دار العلم للملايين، ط ٤، ١٩٨٦.
- ١٢- تحفة المريد على جوهرة التوحيد، للشيخ ابراهيم بن محمد الباجوري (ت ١٢٧٧هـ)، دار المعارف، مصر، ط ١، ١٩٦٤.
- ١٣- التحف في مذاهب السلف، لمحمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)، دار الامام، القاهرة، ١٣٩٤هـ.
- ١٤- ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، للإمام محمد بن ابراهيم الوزير المعروف بالصنعاني (ت ٨٤٠هـ)، طبع الجمعية العلمية الازهرية، مصر، ١٣٤٩هـ.
- ١٥- تعريف عام بدين الإسلام، للشيخ علي الطنطاوي، دار الرائد، ط ٧، ١٩٧٥.
- ١٦- تفسير القرآن العظيم لابي الفداء عماد الدين بن إسماعيل بن كثير (ت ٧٧٤هـ) دار الخير، مكة المكرمة، ط ١، ١٩٨٤.
- ١٧- تهافت التهافت، للإمام ابي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، دار المعارف، مصر، ط ١، ١٩٦٤م.
- ١٨- الخطط والآثار، للمقريزي، دار الراية، الرياض، ط ١، ١٤١٨هـ.
- ١٩- خصائص التصور الإسلامي، لسيد قطب دار الشروق، مصر، ط ٧، ١٩٨٠.
- ٢٠- الروض البلسم في الذب عن سنة ابي القاسم، لمحمد بن ابراهيم الوزير، تحقيق علي العمران، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط ١، ١٤١٩هـ.
- ٢١- السلوك، للشيخ احمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، مطابع الشرق الاوسط، الرياض.
- ٢٢- شرح جمع الجوامع للمحلي مع حاشية البناني، المطبعة المصرية، ١٣٤٧هـ.
- ٢٣- شرح العقائد النسفية، للإمام سعد الدين بن عمر التفتازاني، مطبعة محمد علي صبيح، مصر، ط ٢، ١٩٣٩هـ.

- ٢٤- شرح العقيدة الطحاوية المسماة بـ(بيان السنة والجماعة)، المتن للإمام أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (ت ٣٢١هـ)، والشرح للإمام صدر الدين أبي الحسن علي بن علي بن محمد المعروف بابن أبي العز الحنفي (ت ٧٩٢هـ)، تحقيق: شعيب الاناؤوط، عبد الله التركي، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ.
- ٢٥- شرح عقيدة الأسفار إيبني، دار المنار، مصر، ١٣٢٣هـ.
- ٢٦- الشخصية، للشيخ تقي الدين النبهاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٩م.
- ٢٧- صحيح البخاري بشرح فتح الباري، المتن للإمام أبي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ)، والشرح للإمام أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن باز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٩م.
- ٢٨- صحيح مسلم بشرح النووي، المتن للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري (ت ٢٦١هـ)، والشرح للإمام محي الدين أبي زكريا النووي (ت ٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٧٢م.
- ٢٩- صون المنطق، للإمام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١٠هـ)، دار البحوث الإسلامية، مصر.
- ٣٠- ضحى الإسلام، لأحمد أمين، مطبعة الأزهر، مصر، ١٩٨٢م.
- ٣١- طريق الهجرتين وباب السعادتين، للإمام أبي عبد الله بن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٩٧٤م.
- ٣٢- عقائد السلف، لابن قتيبة، تحقيق: د. محمود النشار وعمار الطالبي، دار منشأة المعرفة، الإسكندرية، ط ١، ١٩٧١.
- ٣٣- عقائد الإمامية، لمحمد رضا المظفر، مطبوعات النجاح، القاهرة، ١٣٨١هـ.
- ٣٤- العقيدة في الله، للدكتور عمر سليمان الأشقر، مكتبة الفلاح، الكويت، ط ٢، ١٩٧٩.
- ٣٥- عقيدة السلف وأصحاب الحديث، لأبي عثمان محمد بن اسماعيل الصابوني (ت ٤٤٩هـ)، مكتبة أنصار السنة المحمدية، القاهرة، (د.ت.).

- ٣٦- العقيدة الإسلامية، للعلامة محمد المكي بن مصطفى بن عزوز التونسي (ت ١٣٣٤هـ)، شرح: مجد بن احمد مكي، دار نور المكتبات السعودية، ط١، ٢٠٠٠م.
- ٣٧- العقيدة الإسلامية واسسها، لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، ط٥، ١٩٨٨م.
- ٣٨- العقيدة الإسلامية- اركانها- حقائقها- مفسداتها، للدكتور مصطفى سعيد الخن، ود.محي الدين ديب مستو، دار ابن كثير، بيروت، ط٤، ٢٠٠٣م.
- ٣٩- العقيدة واثرها في بناء الجيل، د.عبد الله عزام، مكتبة الرسالة الحديثة، ط٣، (د.ت).
- ٤٠- فتح الباري شرح صحيح البخاري، للحافظ ابن رجب الحنبلي، مكتبة الغرباء الاثرية، ط١، ١٤١٧هـ.
- ٤١- فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، لابي الوليد حمد بن احمد بن رشد (ت ٥٩٥هـ)، مطبعة الجمالية، القاهرة، ١٩٦٠م.
- ٤٢- الفقه الاكبر، للامام ابي حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي (ت ١٥٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٩.
- ٤٣- الفكر الاسلامي في تطوره، محمد البهي، دار الانصار، القاهرة، ط٣، ١٩٧٩.
- ٤٤- الفهرست لابن النديم، دار الدعوة، الاسكندرية، ط٢، ١٩٨١م.
- ٤٥- القضاء والقدر بين الفلسفة والدين، عبد الكريم الخطيب، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٢، ١٩٨٦م.
- ٤٦- قواعد نظام الحكم في الاسلام، د. محمود الخالدي، مطبعة الرسالة الحديثة، مصر.
- ٤٧- كبرى اليقينيات الكونية، لمحمد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، ط٨، ١٤٠٢هـ.
- ٤٨- كتاب التوحيد التوحيد، لابن خزيمة، دار المنارة، جدة، ط٢، ١٤٠٧هـ.
- ٤٩- كتاب التوحيد، للشيخ حسين والي رئيس لجنة الفتوى بالجامع الازهر (ت ١٩٣٦م)، مطبعة الواظ، مصر، ط١، ١٣٢٧هـ.

- ٥٠- كشف اصطلاح الفنون، لمحمد علي التهانوي، دار المعارف، مصر، ط ١٩٦٥م.
- ٥١- الكشف عن مناهج الأدلة من عقائد الملة، لابي الوليد حمد بن احمد ابن رشد، دار القلم، دمشق، ط ١، ١٤١٦هـ.
- ٥٢- اللؤلؤ والمرجان في ما اتفق عليه الشيوخ، مطابع حنيفة، الرياض، ط ٢، ١٩٨١.
- ٥٣- المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: عمر السيد عزمي، طبعة الدار المصرية.
- ٥٤- مسألة القضاء والقدر لدى الفلاسفة المتكلمين، لعبد الحليم قنيس، دار الكتاب العربي، دمشق، ط ١، ١٩٨٣م.
- ٥٥- المسند، للإمام احمد بن حنبل الشيباني (ت ٢٤١هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٥، ١٤٠٥هـ.
- ٥٦- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لاحمد بن محمد بن علي الرافعي (ت ٧٧٠هـ)، المطبعة الاميرية، القاهرة، ط ٤، ١٩٦١م.
- ٥٧- معجم مقاييس اللغة، لابي الحسين احمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، (د.ت).
- ٥٨- مفتاح دار السعادة، لابن قيم الجوزية، مؤسسة ابن النديم، مصر، ط ١، ١٩٨٣.
- ٥٩- مفاتيح العلوم، للخوارزمي، المطبعة المنيرية، مصر، ط ٢، ١٣٤٢هـ.
- ٦٠- مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩.
- ٦١- مقالات الاسلاميين، لابي الحسن الاشعري (ت ٣٢٤هـ)، دار الحداثة، ط ٢، ١٩٨٥.
- ٦٢- الملل والنحل، لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني، دار الجيل، بيروت، ط ٢، ١٩٨١.
- ٦٣- مناقب الشافعي، للإمام ابي الفرج عبد الرحمن بن يحيى بن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٩٦٢م.
- ٦٤- مناقب الامام احمد بن حنبل، للحافظ ابن الجوزي، المكتبة السلفية، القاهرة، ط ١، ١٩٦٢م.

- ٦٥- مناهج البحث عند مفكري الإسلام، لعلّي النشأؤ، دار المعارف، مصر، ط٤، ١٩٧٨.
- ٦٦- المنتقى من مناهج الاعتدال، للإمام ابي عبد الله محمد بن احمد الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار الفكر، القاهرة، ١٣٧٤هـ.
- ٦٧- المواقف، لعضد الدين الايجي (ت٧٥٦هـ)، وشرحه للسيد الشريف علي الجرجاني، دار المعارف، مصر، ط١، ١٩٧١.
- ٦٨- نشأة الاراء والمذاهب والفرق الإسلامية، د.هاشم حسين فرغل، مجمع البحوث الإسلامية، الازهر، ١٣٩٢هـ.

دور جامعة الدول العربية في ظل الأوضاع الدولية الجديدة

م.م. عادل خليل حماد
كلية الشريعة والقانون/ الجامعة الإسلامية

المقدمة

لعبت المنظمات الإقليمية دورا فعالا ومؤثرا في العلاقات الدولية بعد الحرب العالمية الثانية في توترس الدول التي تجمعها علاقات مشتركة تاريخية أو اقتصادية أو سياسية لتأمين أكبر قدر ممكن من المصالح الوطنية فالتزام الدولي المحتدم سياسيا واقتصاديا وحتى عسكريا لم يدع مجال لأية دولة في العمل المنفرد فالعصر يرحح كفة التكتلات الإقليمية في ظل الصراع بين القوتين العظيمتين الشرقية والغربية وقد حاولت الدول النامية الحفاظ على مواردها بل ووجودها في اختيار طريق ثالث بعد انبثاق مجموعة دول عدم الانحياز في مؤتمر باندونغ عام ١٩٥٥ إلا أن دورها وتأثيرها في العلاقات الدولية هامشيا بفعل توزع ولاءات دولها بين الشرق والغرب، ومن خلال هذه الأوضاع لا بد من دراسة وتحليل دور الجامعة العربية وتقييم أدائها الذي اتسم بالسلبية والتعثر مقارنة مع التشكيلات الدولية الأخرى والتي أصبح لكياناتها وزنا دوليا وساهمت تلك التشكيلات الإقليمية في تضيق الخلافات بين دولها ووضعتها على طريق التوحد والعمل المشترك والذي ارتقى بدولها لمستوى الوحدة وقوة التأثير في العلاقات الدولية كما في مجموعة الاتحاد الأوروبي أو اتحاد دول أمريكا اللاتينية والتقدم المضطرد الذي حققته منظمة الوحدة الأفريقية والذي سترتقي الأخيرة بدولها نحو خطوة متقدمة بتحقيق الولايات المتحدة الأفريقية .

إن فلابد بعد مرور نصف قرن على بداية العمل العربي المشترك تحت مظلة جامعة الدول العربية كتنظيم إقليمي له من عناصر القوة ما يفوق أي تنظيم آخر فقد اتفق العرب على إنشائها للسير بهم نحو غدٍ أفضل وتوحيد قواهم الاقتصادية والعسكرية عسى أن يكون لهم دور فعال في العلاقات الدولية وإعادة مكانتهم المرموقة بين الحضارات والمساهمة في تدوير عجلة التقدم الحضاري والإنساني لكونها تمتلك مؤهلات وعناصر قوة اقتصادية وبشرية وموقع جغرافي ستراتيحي وضعه العالم الجيوبولتيكي (هالفورد ما كنذر) في منطقة السويداء في العالم ويشكل محور أساسي في ستراتيجمات الدول الكبرى تلك العناصر مؤهلة للارتقاء بقوة أي تنظيم إقليمي في حين اتسم عمل الجامعة العربية بالانكفاء بل ساهمت الجامعة العربية في ظروف سياسية وتاريخية من عمرها على تعميق الجرح العربي وزيادة تشرذم دولها وسنحاول جاهدين تلمس وتحديد العوامل التي ساهمت

دور جامعة الدول العربية في ظل الأوضاع الدولية الجديدة

في تعثرها وتسليط الأضواء عليها بدراسة تحليلية مقترنة بالوقائع التاريخية التي شهدها الوطن العربي في انكفاء دورها وهي المؤسسة العربية الوحيدة التي ابتدأت عملها مع انبثاقها في ٢٢ آذار ١٩٤٥ بسبعة أعضاء مؤسسين وهي الآن تضم ثلاثة وعشرين عضواً مع بداية عام ٢٠٠٩م وسنحاول تحديد المعضلات التي حالت دون تجسيد الطموح العربي المشترك، وحقيقة أن المجتمع العربي أنيا يواجه تحدين كبيرين أولها التحدي الحضاري بكل جوانبه والذي أصبح متأخراً عنه بعقود من السنين في الوقت الذي دخل العالم أبواب القرن الحادي والعشرون (عصر الأتمتة والريوتات).

المبحث الأول

أوضاع المجتمع العربي أبان انبثاق جامعة الدول العربية

مع نهاية الأربعينات شهد العالم متغيرات جوهرية أدت إلى انبثاق عصر جديد في العلاقات الدولية بفعل عاملين أساسيين أولهما انبثاق منظمة الأمم المتحدة كمنظمة دولية دعت إلى حفظ السلم والأمن الدوليين بنذ الحروب والدعوة إلى إقامة عصر جديد يسوده السلم والأمن وتنظيم العلاقات الدولية بما يحقق ذلك والدعوة إلى التعايش السلمي داعية الدول الاستعمارية لرفع الهيمنة عن الدول الخاضعة لها وتطبيق حق تقرير المصير. وثانيهما تنامي الشعور الوطني لمواجهة الاستعمار في كافة أنحاء العالم والسعي لنيل الاستقلال والسيادة طبقاً لميثاق الأمم المتحدة في احترام إرادة الشعوب في تقرير مصيرها وقد اتخذت أساليب عدة لمواجهة الهيئة الاستعمارية منها سياسية وسلمية بالتمسك بميثاق الأمم المتحدة وأحياناً بالمقاومة المسلحة وطبقاً لذلك فقد حققت دول كثيرة استقلالها وكان من ضمنها دول الوطن العربي والتي ساهمت الجمعيات الثقافية والأحزاب على مختلف إيديولوجياتها وأساليبها في تحقيق الاستقلال وقد افرز هذا الواقع نشوء دول عربية متباينة الأنظمة شكلت الخطوط العريضة والأساسية التي قامت على أثرها جامعة الدول العربية ويمكن تلخيص أربعة تيارات كانت سائدة وفاعلة في المجتمع العربي والتي ألفت بظلالها على صيرورة ميثاق الجامعة في آذار ١٩٤٥م:

الأول: التيارات ذات النزعة الليبرالية والمعجبة بالنزعات الدستورية وحرية التنظيمات السياسية والاجتماعية ضمن أحزاب سياسية تمارس نشاطها داخل البرلمانات الوطنية

كحزب الوفد المصري وأحزاب النهضة والوطن والكتلة الوطنية في سوريا وأحزاب الوطني والاستقلال وحزب الاتحاد الدستوري في العراق وحركة المؤتمر الوطني السوداني وحزب الشعب الجزائري .

الثاني: التيارات الدينية كجمعية الشباب المسلمين في العراق وفلسطين وسوريا وجماعة الإخوان المسلمين في مصر ومنظمة الكنائس الماروني اللبناني ومنظمة النجادة في لبنان .
الثالث: التيارات الإقليمية التي أنكرت الانتماء القومي وأقرت بوجود أمم متعددة في الوطن العربي كل منها لها سماتها الحضارية والتاريخية كحركة (مصر الفتاة) في مصر التي أسسها أحمد حسين ورفعت شعار (مصر فوق الجميع) ودعت إلى إنشاء ميليشيات فرعونية^(١).

والحزب القومي السوري الذي أسسه أنطوان سعادة معتبراً (أن الأمة السورية حقيقة دموية سلالية وحقيقة نفسية وإنها راقية بمزاجها وإن الأجناس يقعون ضمن سلالتين راقية والأخرى منحطة)^(٢).

الرابع: التيارات الأممية الداعية إلى الفكر الاشتراكي على غرار النموذج السوفيياتي كجماعة الأهالي في العراق ١٩٣١ والحزب الشيوعي العراقي ١٩٣٤ والحزب الشيوعي السوري ١٩٢٤ والحزب الشيوعي اللبناني ١٩٢٤.

وقد تركت هذه التيارات السياسية بصماتها واضحة على المجتمع العربي سواء بالمواقف الفكرية أو السلوك الاجتماعي وتحديد سبل العمل السياسي وآلياته وتباينت الآراء حول شكل هذا التنظيم وأهدافه مع الأخذ بنظر الاعتبار الضغوط السياسية الخارجية التي لا تسمح بشكل أو بآخر بتهديد مصالحها الإستراتيجية في المنطقة العربية عن طريق قيام صيغ ستؤدي بالنهاية إلى التعارض معها وكذلك من الأهمية بمكان بعدم تهديد الوجود الصهيوني الذي دأبت بريطانيا بشكل علني وسري لإعلان قيام دولة عبرية طبقاً لوعده بلفور في ٢ تشرين الثاني ١٩١٧ والذي رقي إلى مصاف معاهدة تسعى بريطانيا إلى تحقيقه من خلال ترتيب الأوضاع سياسياً ضمن خارطة جديدة بحيث تكون قيام هذه الدولة العبرية ممكنة ولذلك كانت القضية الفلسطينية إحدى أهم المؤثرات التي ساهمت في إيجاد تجمع عربي لمواجهة التحدي وكانت المناقشات المطروحة آنذاك ضمن تيارين رئيسيين هما:

دور جامعة الدول العربية في ظل الأوضاع الدولية الجديدة

١. الدعوة إلى قيام دول متعددة قائمة بذاتها لان الدول الصغيرة تضمن مصالح شعوبها وتساعد على إمكانية تنمية القدرات الوطنية أكثر من الدول الكبيرة وان ما هو شائع (القوة بالاتحاد والوحدة) يجب ان لا يؤخذ على علته لان المثل المذكور لا يوحد المتوحدين فالأولى به ان ينطبق على اصغر عدد وأضيق مجال (وان الاتحاد يكون قوة داخل كل دولة ولكن لا يكون خارجها فالعمل يعمق النتائج المجدية كلما اختصر مجاله وضاق^(٣). وقد مجد هذا الرأي أصحاب الآراء الداعية إلى تقسيم الوطن العربي إلى أمم متعددة على أسس سلالية أو عرقية كما في مصر الفرعونية ولبنان الفينيقية والأمة السورية المتميزة.
٢. دعاة بناء الدولة القومية وبناء تنظيمي قومي بقواعد واليات عمل تؤدي في النهاية إلى قيام الدولة الواحدة متجاهلين دعوة المعارضين لهذا المبدأ وقد أستاذ دعاة التوحيد في نقدهم لمعارضيه الداعين إلى الاستقلالية على أسس إقليمية على ما يأتي:
 ١. عدم التمييز بين المناطق الجغرافية والامتداد التاريخي الذي يتعدى الحدود الجغرافية.
 ٢. عدم التمييز بين الوراثة الطبيعية والوراثة الاجتماعية وان استمرار التقدم الفكري والحضاري مرده الوراثة الاجتماعية.
 ٣. لا يميز دعاة معارضي الاتحاد أو الوحدة إلى ان هناك فرق بين الأمة والدولة أو الفرق بين الامتداد الحضاري وتغير الهياكل السياسية.
 ٤. تجاهل تأثير الطبيعة في سير التاريخ ونشوء الأمم.
 ٥. دور اللغة في حياة الأمم ونشأة الدول^(٤).

أن هذه الخريطة السياسية الغير متجانسة هي التي زخر بها المجتمع العربي وكانت محددة ضمن اتجاهين لا ثالث لهما. وكان ولادة الجامعة العربية من رحم هذه المعاناة فقامت على أسس واهنة لم ترتقي بالشعور العربي الذي يدعو إلى وحدة الأمة . وقد ساهمت الضغوط الخارجية الدولية مع نشوء أنظمة إقليمية على بلورة موقف رسمي عربي لترسيخ التعددية الجغرافية طبقا لاتفاقية سايكس بيكو ومعاهدة سان ريمو وتهيأة المناخ الملائم لتحقيق هدفين بإجراء واحد أولهما عدم قيام قوة عربية تتقاطع مع المصالح الغربية وسيؤدي ذلك إلى إمكانية قيام كيان صهيوني ثانيا فكانت الدعوة إلى بقاء تنظيم

إقليمي محدد الأهداف والسبل بعد الخيبة التي أصابت العرب جراء الوعود البريطانية لقيام دولة عربية فكانت ولادة قيصرية لنشوء جامعة عربية وبالحد الأدنى .

المبحث الثاني

دور الدبلوماسية البريطانية في إنشاء جامعة الدول العربية

النفوذ البريطاني على أوضاع الوطن العربي كان واضحاً ومؤثراً منذ نهاية الحرب العالمية الأولى فقد ساهمت بريطانيا في إزاحة السيطرة العثمانية ومهدت الطريق لترتيب أوضاع المنطقة العربية بالتحالف مع فرنسا لتقسيم المغنم وتجزئة الوطن العربي طبقاً لاتفاقية سايكس بيكو عام ١٩١٦ لما له من موقع إستراتيجي دولي فهو يضم أهم المعابر الدولية ابتداء من مضيق جبل طارق مروراً بقناة السويس وحتى مضيق هرمز إضافة إلى ان اكتشاف النفط أكسب المنطقة أهمية استراتيجية مضافة فهو عصب الطاقة العالمية ولذلك عمدت بريطانيا بشكل مميز على ترتيب الأوضاع العربية طبقاً لهدفين أساسيين أولها حفظ هذه المصالح على المدى البعيد سواء بإقامة قواعد عسكرية أو إقامة نظم سياسية مواتية وثانيها سعيها لفصل المشرق العربي عن المغرب العربي بإقامة دولة عبرية وكان بداية التحرك البريطاني لتطبيق هذه الإستراتيجية مطلع عام ١٩٢١ عندما قام وزير المستعمرات البريطاني اللورد تشرشل بزيارة إلى القاهرة والقدس وقد طبق تلك الإستراتيجية فعليا منذ عام ١٩٤١ عندما أصبح رئيساً للوزراء وأيد بقوة مقترح قدمه فيروزخان حاكم الهند بإنشاء لجنة وزارية تضم وزراء الخارجية والمستعمرات وشؤون الهند ووزير الدولة لشؤون الشرق الأوسط في تنفيذ إنشاء اتحاد عربي ثم يليه كخطوة ثانية قيام دولة يهودية في فلسطين أو جزء منها^(٥) فكان الإيماء إلى الدول العربية آنذاك بتحقيق ذلك على أساس (أجعلوا جامعتكم في دائرة التنسيق والتعاون وفق ميثاق يتسم بالمرونة والاختيار فذلك أدعى إلى الاتفاق والوفاق)^(٦). ولو راجعنا الميثاق ابتداء من ديباجته ومواده الأولى والثانية لنرى بان النصائح البريطانية لها بصمات واضحة ويبدو أن نصيحة المرونة كان يقصد بها إمكانية توسيعه ليشمل دول أخرى غير عربية وهو شأن المنظمات الإقليمية وقد بادرت مصر لاقتناص هذه الفكرة ضمن دعوة رئيس وزرائها إلى تحويل ذلك إلى بروتوكول عرف فيما بعد (بروتوكول الإسكندرية) في

دور جامعة الدول العربية في ظل الأوضاع الدولية الجديدة

تشرين أول عام ١٩٤٤. وهو القاعدة الأساسية لميثاق جامعة الدول العربية وكانت بريطانيا وحسب مذكرات دبلوماسيتها ان يدار الموقف من قبل السعودية التي وعدت سابقا بان يكون لعبد العزيز آل سعود الدور القيادي وتخشي من مصر كدولة كبيرة ولها تجارب برلمانية وخبرة سياسية من الاستحواذ على القرار في نهاية الأمر ، ومما لاشك فيه أن ذلك يبين مدى قدرة الدبلوماسية البريطانية تحديد ملامح المستقبل العربي وترتيب الأوضاع السياسية لخدمة ستراتيكتها مع وفائها للحركة الصهيونية لإقامة دولة لهم بعد التهجير القسري للفلسطينيين وتكون إمارة شرق الأردن (الذي سمي فيمل بعد المملكة الأردنية) هي الملاذ البديل.

المبحث الثالث

تأسيس جامعة الدول العربية

بعد مشاورات بين أنظمة الدول العربية والتي تحمل كل منها رؤى سياسية مختلفة متباينة دعى رئيس وزراء مصر (محمود فهمي النقراشي) الأنظمة العربية لحضور اجتماع اللجنة التحضيرية للمؤتمر العربي العام للتوصل إلى اتفاق حول بناء تجمع عربي يرفع المصالح العربية داخليا وخارجيا وفعلا تم التوقيع على بروتوكول الإسكندرية في ١٠/٧/١٩٤٤ بتكليف لجنة فرعية سياسية للبت في مشروع للتعاون العربي وقد أقرت اللجنة المذكورة ميثاق جامعة الدول العربية ووقع عليه في ٢٢/ آذار / ١٩٤٥ من قبل سبع دول عربية مؤسدة وهي (العراق - السعودية - لبنان - مصر - سوريا - شرق الأردن - اليمن).

لقد كانت بنود الميثاق هو الإقرار بالتعاون على الحد الأدنى من العمل العربي المشترك على أساس ما تبنته المادة الثانية (الغرض فيه توثيق الصلات بين الدول المشاركة فيها وتنسيق خططها السياسية تحقيقاً للتعاون بينها وصيانة استقلالها وسيادتها والنظر بصيغة عامة في شؤون البلاد العربية ومصالحها كذلك يكون من أغراضها تعاون الدول المشتركة فيها تعاوناً وثيقاً بحسب نظم كل دولة منها وأحوالها...)^(٧).

ومما تقدم فإن الصيغة أعلاه لا ترقى إلى صيغة اتحاد عربي كما ترك ذلك حسب اجتهاد وتصور كل دولة عربية وكذلك بما لا يتعارض مع دستورها.

أثيرت تساؤلات عديدة حول حجم التدخل البريطاني وتوصياته في اختيار وكتابة مواد الميثاق بحيث تكون قابلة للتفسيرات المختلفة كما لا تكون حصيلة هذا العمل تكوين تجمع يتعارض مع المصالح البريطانية والمحافظة على الوضع الجغرافي الذي قسم طبقاً لاتفاقية سايكس بيكو. وتمسك الدول العربية آنذاك بالتقسيم كواقع حال لا يمكن تجاوزه معتمدة على تهميش دور المواطن العربي إزاء مصير أمته وتفاعله مع التحديات وقد أدى ذلك إلى ترسيخ أنظمة تسلطية بالياتها وممارساتها ووسائل دعايتها حملت على شيوخ الخوف في الأوساط العربية حتى أصبحت السياسية من خصوصيات الأنظمة والنخب التي تقودها وأصبح المواطن العربي أقصى ما يطمح إليه تركه وشأنه في غالب الأحيان وان يترك بحاله من قبل الدولة والحكومة لا ان ينافسها في السياسة والشؤون العامة^(٨).

وعلى سبيل المثال لا الحصر فإن مصر دولة المقر والمؤسسة الرئيسية للميثاق وبعد نصف القرن فإن المواطن المصري ليس له تأثير على القرار السياسي لبلاده فقد أصدرت جماعة تنمية الديمقراطية في مصر العام ١٩٩٧ جاء فيها ان ٨٨% من الشعب المصري لا ينتمون إلى أحزاب وان ٦٧% ليست لديهم اهتمامات سياسية وان ٥٢% ممن لهم حق التصويت الانتخاب لا يشارك فيها سوى ٢٠% فقط^(٩). والمعلوم أن مصر فيها أقدم الأحزاب السياسية ومرت بتجارب برلمانية عديدة في حين المواطن المصري يعيش في غربة عن قرارات بلده وكذلك شعوب الدول العربية الأخرى وهنا فان الشرعية الشعبية في المجتمع العربي عموماً مفقودة وقد عكس ذلك في فعالية وأداء الجامعة العربية وأصابها الشلل إذا كانت قراراتها انعكاس لقرارات سياسية لأنظمة قائمة.

كما أن غياب الوعي الجماعي إضافة إلى تدني مفاهيم المسؤولية الفردية والحق والواجب في العلاقة مع الدول القائمة وهي مظاهر تشير إلى خلل في شرعية أنظمة الدول العربية الحديثة^(١٠) وقامت على أسس وصاية أبوية وقبلية.

المبحث الرابع

اصطلاح الشرق الأوسط وإقليمية الجامعة العربية

المنظمات الإقليمية تشكل ظاهرة اعتبارية في حياة الأمم لا تحكمها ظروف النشأة التاريخية وحسب بل هناك مؤثرات داخلية وخارجية تحدد صيرورتها في لحظة انبثاقها

دور جامعة الدول العربية في ظل الأوضاع الدولية الجديدة

كالكائن الحي بدا محدد الوعي ولكنه يشرع في اكتساب وعيه وتوسيع مهارته وتطويره عندما يتفاعل مع الذات من خلال اقتحام معتزل الحياة والممارسة العملية وسط ظروف التأثير والتأثير وبالنتيجة سيؤول ذلك إلى احد الاحتمالين:

أ. **الاحتمال الأول:** أن تخفق في أدورها وتستنفذ قدراتها على مواجهة المشاكل والبقاء فتنهار وتموت أو تصبح لا قيمة في وجودها وهو ما آلت إليه عصابة الأمم وحلف بغداد فكانت التحديات اكبر من إمكانياتها وقدراتها ولعدم ملائمة ظروف الإنبات التي وضعت فيه.

ب. **الاحتمال الثاني:** إمكانية قدرتها على مد جذورها بقدر أو بآخر في محيطها وتمتلك القدرة على المواجهة والتكيف وتستطيع الاستمرار والتطور واثبات الذات والتعايش مع الظروف الذي ولدت فيه مستندة على أسس موضوعية وواقعية ومستشعرة بالمخاطر المحيطة بها فيكون أدائها فعالاً ومؤثراً كما في منظمة المجموعة الأوربية وسوقها المشتركة.

إن هذا يقودنا إلى مقارنة ذلك الأداء والفعالية مع أداء الجامعة العربية لتبين النتائج المحصلة بما يخدم شعوبها وكان المؤمل ان تكون الجامعة العربية إطار للتوحيد والرقى ولم الشمل واحتواء المنازعات وهي المهمة التي فشلت في تحقيقها وان كان لمحاور الدول الكبرى . في تطبيق سياساتها الخاصة دور في تحجيم قدراتها وعمدت إلى عملية تطويع هذه المنظمات الضعيفة لكي لا تتقاطع مع مصالحها الدولية.

وقد برزت القضية الفلسطينية كمحور أساس للعمل العربي المشترك بعد تصميم الدول الكبرى وخاصة بريطانيا في دعم قيام الكيان الصهيوني الذي وضع العمل العربي في حرج وحال بينها وبين أمالها في التوحد، وكان من إفرازات هذا الصراع العربي - الدولي وفي ظل هيمنة غربية تفعيل مصطلح الشرق الأوسط وقد اعتبرته الدبلوماسية البريطانية (الحل الوحيد للمشكلة الفلسطينية من خلال احتوائها والسعي لإنشاء اتحاد يجمع دول الشرق الأوسط يقوم في نطاقه دولة عربية^(١١))، وسيكون عاملاً فاعلاً في تفتيت أي جهد عربي للتوحيد ويشمل مصطلح الشرق الأوسط^(١٢) دولاً مختلفة ذات سمات حضارية ولغوية وثقافية متباينة يراد منه أضعاف أي تنظيم عربي شامل^(١٣)، وربط هذا التجمع الدولي في استراتيجيات دولية لمواجهة الأمن والدفاع الغربي وتأمين إمدادات

النفط وان يكون (لإسرائيل) دور فعال عن طريق دمج الاقتصاد العربي مع الاقتصاد الإسرائيلي فخرجت موثيق اقتصادية دولية تدعو لتحقيق ذلك كما دعت إليه منظمة التجارة العالمية WTO ومشروع التكامل تحت عنوان الشراكة المتوسطية الأوروبية والدعوة إلى إقامة منطقة تجارة حرة لدول الشرق الأوسط يجعل من خلالها كلفة الانفصال في اقتصاديات الدول المشمولة به غالي الثمن^(١٤).

والمجال الحيوي لمصطلح الشرق الأوسط يضم في مرحلته الأولى المشرق العربي وتركيا وإيران ومن ثم ربط ذلك بدائرة أوسع كمرحلة ثانية في إطار (مشروع الشراكة المتوسطية الأوروبية) ويكون الاقتصاد الصهيوني إحدى ركائزه الأساسية ذلك من خلال اندماج الفعاليات الإسرائيلية الاقتصادية والفنية والإعلامية وحتى الرياضية بالأنشطة العربية وقد تجسد ذلك بشكل واضح مقدار الضغوط الموجه لمنظمي دورة التنس الدولية للمحترفين في الدوحة إجبارهم على مشاركة اللاعب الإسرائيلية (شاهاربير)^(١٥) على الرغم من الاحتجاج الواسع النطاق الرافض لذلك.

المبحث الخامس

أداء الجامعة العربية وفعالية المجموعة الأوروبية

يلاحظ الباحث لأداء المنظمات العالمية ان جامعة الدول العربية ومن خلال مواد ميثاقها إنما هي منظمة إقليمية وليست بالنوايا المكتوبة في بعض مواد الميثاق الداعية إلى تطوير العمل العربي نحو قاعدة واحدة فالمادة الثانية تؤكد ان أغراضها (توثيق الصلات بين الدول المشتركة فيها) كما أن المادة الرابعة تشير إلى (توثيق الصلات بينها وتنسيق خططها السياسية بقدر الإمكان... والنظر بصيغة عامة في شؤون البلاد...) كما ان المادة الثالثة فقرة ثانياً من بين نصوصها تشير إلى (إيجاد وسائل التعاون مع المؤسسات الدولية التي قد تنشأ في المستقبل لضمان الأمن والسلام....) ولا يوجد ما يشير إلى ان الجامعة العربية منظمة قومية تصهر من خلالها الاختلافات القانونية على قاعدة واحدة فهي لذلك تحاكي المنظمات الدولية وخاصة منظمة الأمم المتحدة بل ان من مواد ميثاقها وطريقة عملها والأهداف المرجوة منها لا ترقى إلى منظمة إقليمية موحده كما في المجموعة الأوروبية بل هي في واقع الأمر اتحاد لتنسيق مواقف وتعاون طبقاً

دور جامعة الدول العربية في ظل الأوضاع الدولية الجديدة

(لنظم كل دولة منها وأحوالها...) ^(١٦). ومن أساس التنظيم الإقليمي يكون الرابط بين أعضائه اقتصادي أو عسكري أو ثقافي وواقعها الجغرافي يفرض عليها نوعية الأداء كما في منظمة جنوب شرقي آسيا (آسيان) أو منظمة المجموعة اللاتينية في حين تكون القاعدة الأساسية في مجموعة الدول الفرانكوفونية الإفريقية ثقافية تجمعهم اللغة الفرنسية كما أن الجامعة العربية في حالة عجزها عن مواجهة المشاكل المطروحة عليها تلجأ إلى إنشاء منظمات متخصصة مما أدى إلى بيروقراطية أعمالها والمفروض أن تحسم من خلال مجلس الجامعة العربية بمواثيق موحدة فأصاب هيئاتها الترهل وتعدد صناعة القرار وبقيت متخلفة عن أداء المنظمات الإقليمية في العالم في حين نرى أن تنظيمات إقليمية قطعت أشواطاً في التنسيق والعمل المشترك فالمجموعة الدول الأوربية التي ارتقت بالعمل الأوربي إلى مصاف التوحيد الاقتصادي والكمركي وتوحيد العملة وحرية العمل والتنقل وحرية انتقال رؤوس الأموال والبنك الأوربي الموحد للاستثمار وبرزت بفعالية الصندوق الاجتماعي الأوربي لتحسين الإمكانيات البشرية والعلمية ناهيك عن التعاون العسكري لحماية مصالحها.

وقد حصدت أوربا ثمار وحدتها الإقليمية بفعل الإرادة القوية والمسؤولية الوطنية على الرغم من التباين اللغوي والثقافي بل والاثني وقد وضعوا خلافاتهم السابقة خلف ظهورهم مع العلم أن فرنسا وبريطانيا وألمانيا وإيطاليا اندلعت بينهم حربين عالميتين طحنت ما يقارب خمسين مليون من البشر تجاوزا ذلك كله وخلقوا داخل أوربا روح المواطنة الأوربية فأصبح المواطن الأوربي بريطانيا أم فرنسا إيطاليا أم يونانيا وغيرهم يشعرون بروح المواطنة الواحدة في حين أن ميثاق الجامعة العربية يسبق ميلاد المنظمة الأوربية بعشر سنوات ^(١٧).

وفشلت في إيجاد وعي عربي مسؤول وأصبح من المعتاد أن تتخذ القرارات ومنها المصرية كما في (معاهدة الدفاع العربي المشترك عام ١٩٥٠) ^(١٨) بقيت حبرا على ورق ثم طواها النسيان لتكون رقما في السجلات العتيقة للجامعة العربية.

المبحث السادس

الجامعة العربية في ظل النظام الدولي الجديد

شهد العقدين الماضيين متغيرات دراماتيكية على الساحة الدولية جراء إعادة توزيع موازين القوة العالمية طبقاً لواقع جديد هو نظام القطب الواحد بعد تراجع وانتهاء الدور السوفييتي الذي تحول من قوة عظمى إلى مجموعة دول مجزأة تم احتوائها في إطار حلف الناتو الذي أصبحت قواعده على الحدود الروسية.

إن هذا الوضع الراهن الجديد تطلب من الولايات المتحدة ان تعيد تنظيم العلاقات السياسية والاقتصادية وترتيب الأمور بما يضمن لها السيطرة أو التأثير على فعاليات المنظمات الإقليمية و يضمن لها ملاً الفراغ الذي تركه تهميش الدور الروسي وإيجاد حدود جديدة تقع في نطاق توسع المجال الحيوي الغربي عموماً فقد أعيدت جدولة مسارات عديدة اقتصادية وثقافية وعسكرية بل وحتى فنية تحت خيمة النظام الدولي الجديد وتكونت مسارات متداخلة ومتشابكة في سياق العولمة التي بشر بها النظام الدولي الجديد وضمن هذا السياق أصبحت حرية انتقال رؤوس الأموال والسلع وتدفق التكنولوجيا متداخلة مع التصورات الإيديولوجية الديمقراطية وحقوق الإنسان وهنا برز وبشكل مميز مفهوم عسكرة العولمة^(١٩). واشتد الصراع الدولي ليتوسع مفهومه من عناصره الاقتصادية ليشمل الصراع الثقافي ولذلك فأن الاقتصاد الثقافي العالمي يجب ان يفهم كنظام معقد ومتداخل ولا يقع ضمن المصطلحات النمطية التقليدية، كالإنتاج والاستهلاك أو عجز أو رفاهية الميزان التجاري ولم يكتف بذلك بل ارتقى إلى مستوى الصراعات الحضارية وهو موجه بشكل أساس ضد العالم الإسلامي الذي يراد وضعه على نقيض الحضارة المتقدمة ويلصق به علامة (الإرهاب) وإزاء ما تقدم فإن الجامعة العربية وقفت عاجزة تماماً أمام هذا التيار الواسع والمتعدد الأشكال وغضت الطرف عن تأليب الرأي العام الغربي ضد المسلمين حتى أشيع ان كل مصطلح إسلامي هو رديف الإرهاب وبالعكس فقد تصاعدت المضايقات العنصرية ضد الجاليات الإسلامية في الدول الغربية بشكل غير مسبوق في ظل النظام الدولي الجديد.

المبحث السابع

العضوية في جامعة الدول العربية

نص ميثاق جامعة الدول العربية أنها تتألف من الدول العربية المستقلة الموقعة على هذا الميثاق ولكل دولة عربية مستقلة الحق في ان تنضم إلى الجامعة فإذا رغبت في الانضمام قدمت طلباً لذلك يودع لدول الأمانة العامة الدائمة ويعرض على المجلس في أول اجتماع يعقد بعد تقديم الطلب^(٢٠). وقد سعت بعض الدول الإفريقية للانضمام إلى الجامعة العربية فتقدمت جزر القمر عام ١٩٩٧ بعد استقلالها بعامين لطلب العضوية كما تقدمت جيبوتي لنفس الغرض وقد تم خلال اجتماع مجلس الجامعة على مستوى وزراء الخارجية في أيلول ١٩٧٧ قبول طلب جيبوتي في حين اجل طلب جزر القمر نتيجة لمعارضة المندوب السوري الذي ذكر الأعضاء المجتمعين بان ميثاق الجامعة يقتضي بان تكون اللغة العربية لغة رسمية للأعضاء وقد أثارت المادة الأولى من الميثاق جدلاً دستوريا يتعلق بكيفية التوفيق بين أمرين (الحق في الانضمام من جهة وصلاحيات المجلس في القبول أو الرفض من جهة أخرى) ومما لاشك فيه ان الحل الذي يتخذ لمعالجة هذه المشكلة هو الذي يحدد طبيعة المنظمة والدور الذي تستطيع ان تؤديه^(٢١).

ومن المعلوم أن المادة الأولى وضعت للتوفيق بين مشروعين لبناني جعل قبول الأعضاء رهن بإدارة المجلس والآخر عراقي جعل القبول رهن إرادة الدولة التي تكفي بتصريح مودع لدى الأمانة العامة، وهو في حقيقة الأمر خطوة نحو الوراء لأنه أكد إقليمية الجامعة وليست قوميتها كما في قبول الصومال عام ١٩٧٤ في حين لغتها تكتب بالأحرف اللاتينية وهو في حقيقة الأمر رضوخ لاعتبارات سياسية لا نقيم وزناً لأي مبرر قومي وهو الحد الأدنى لمطلب العروبة كما انه انحراف خطير عن الخط المقبول والمعقول الذي اتبعه مجلس الجامعة منذ البداية في حين ان الدساتير العربية تنص جميعها على اللغة العربية كلغة قومية رسمية للدول مع إمكانية استخدام لغة أخرى مساعدة طبقاً لظروف الدولة^(٢٢). وفي الحقيقة طلب الانتماء للعضوية من قبل دول تعتبر مشاعرها وليست لغتها عربية إنما جاء بفعل تصرف سياسي للحكام مدفوعين بعوامل اقتصادية أو تحريض من قبل دول أخرى لتأكيد سمتها الإقليمية وليست القومية.

المبحث الثامن

دور الجامعة العربية في حل المنازعات العربية

لابد للباحث من الرجوع إلى أصل ميثاق الجامعة العربية لكي يتلمس طبيعة المواد المثبتة والإجراءات المتبعة في حالة قيام نزاعات عربية عربية أو عربية أجنبية كاحتلال أراضي احد أعضائها وهناك ملاحظات يمكن شرحها في تصور الجامعة عن حل المنازعات والتي لم يتضمنها الميثاق ومنها:

١. لم يتضمن ميثاق جامعة الدول العربية أي إلزام بأولوية عرض المنازعات العربية على مجلس الجامعة قبل نقلها إلى ساحة الأمم المتحدة وتحويل مشاكلهم في حين أكد ميثاق منظم الدول الأمريكية وميثاق منظمة الوحدة الإفريقية الأولوية في عرض المنازعات الإقليمية قبل تحويلها وان هذا الإلزام يعطي للمنظمة ولأعضائها قوة سياسية ومعنوية^(٢٣).

٢. لم تحاول جامعة الدول العربية الاستفادة من تجارب المنظمات الأخرى ودورها في حل المنازعات بين أعضائها وأصبحت حبيسة مواد جامدة لا تسهم في إضفاء عنصر الارتباط بين أعضائها مما أفقدها المصادقية في حلحلة المشاكل العربية التي يعجز بها الوطن العربي فعلى سبيل المثال أن ميثاق منظمة الدول الأمريكية تكامل بعد ثمانية مؤتمرات أمريكية انبثق عنها هيكل عام للتعاون الإقليمي، أي ان المنظمات الإقليمية الناجحة في الأداء والتأثير والتوسع نتيجة بناءها على قاعدة اقتصادية وعلمية لترتقي إلى وحدة العمل السياسي في حين ان بناء جامعة الدول العربية أنشأ بشكل معكوس من قرار النخبة الذي أنشأها في حين لم تستطع إيجاد بنية تحتية اقتصادية كركيزة للعمل العربي الموحد وانصب عملها على اتخاذ القرارات دون التفعيل.

٣. الميثاق العربي تأثر بميثاق عصبة الأمم من أحكامه الذي أقتصر على (الوساطة والتحكيم السياسي في حل المنازعات)^(٢٤) وهي محاكاة فاشلة وغير موضوعية.

وحتى في حالة اتخاذ مجلس الجامعة قاعدة الإجماع في اتخاذ القرارات لحل المشاكل العربية فالعضو غير ملزم بتطبيقه والتهرب من الإلزام بحجة معارضة ذلك لأنظمتة الدستورية وهو ما تضمنته المادة سابعاً من الميثاق العربي وهي حلقة مفرغة لا يمكن أدراك قرارها لأنه مرتبط بمزاجية السلطة والظرف الداخلي أو الخارجي.

المبحث التاسع

موقع الأمين العام لجامعة الدول العربية

أن هناك ثلاث وثائق أساسية نهضت بتحديد مضمون وظيفية الأمين العام للجامعة من الناحية النظرية.

الأولى: ميثاق الجامعة الذي جعل تلك الوظيفة مضموناً إدارياً صرفاً فالأمين العام بحسب نص الميثاق يعين موظفي الأمانة العامة ويدعو مجلس الجامعة للانعقاد.

الثانية: النظام الداخلي لمجلس الجامعة خلع على الأمين العام مجموعة اختصاصات ذات الصيغة السياسية كما جاء في المادة (١٢) تخوله رفع تقارير وبيانات إلى مجلس الجامعة.

الثالثة: النظام الداخلي للأمانة ذاتها والذي أعطى للأمين العام صفة تمثيل الجامعة في إطار من الالتزام بأهدافها ومبادئها مع وجود تمسك البعض بان مسؤوليته شخصية عن كل ما يتخذه من مواقف. وقد أثبتت وقائع غزة الأخيرة ان تصرفات الأمين العام شخصية وانفراده في اتخاذ القرارات وهو يمثل بواقعه الحالي انعكاس لمواقف وزارة الخارجية المصرية ولا يمثل وجهة نظر أغلب الأعضاء بل ان الأمين العام (عمرو موسى) عرقل بشكل شخصي عقد مؤتمر قمة عربي لتداول أحداث غزة كما احدث تصرفه الشخصي في مؤتمر دافوس غضب الرأي العام العربي والرسمي بعدم مساندة رئيس الوزراء التركي (اردوغان) الذي احتج على تصريحات الرئيس (الإسرائيلي) وحمله مسؤولية أخلاقية وقانونية في حرب الإبادة التي شنها الجيش الإسرائيلي على قطاع غزة^(٢٥).

وكان الميثاق الأصلي للجامعة ينص على ان تعين الأمين العام يدخل ضمن اختصاصات مجلس الجامعة وجرى العمل بهذا التقليد طول الفترة السابقة لقرار مؤتمر عام ٢٠٠٠ الذي تضمن في صلب (المادة الثانية) النص الصريح ان تعيين الأمين العام للجامعة يندرج في إعداد اختصاصات مؤتمر القمة ومع ذلك ولعدم وجود نص في ميثاق يعتبر مؤتمر القمة احد أجهزة الجامعة قبل إقرار ملحق القمة لعام (٢٠٠٠م) فقد حدث ان عقد مؤتمر القمة^(٢٦) على تعيين شخص بعينه كما حدث في تعيين عمرو موسى أو تجدد له ولاية ثانية كتجديد ولاية محمود رياض وهنا فان الأمين العام يكتسب قوة معنوية مضافة على مجلس الجامعة سواء عقد على مستوى وزراء الخارجية أو المندوبين الدائمين ويشعر بإمكانية التواصل مع القادة العرب بشكل مباشر وهذا ما أدى إلى ان يكون الأمين العام ذو سلطة مطلقة مما تسبب في إثارة الرأي العام العربي الرسمي

والشعبي ويتنافى هذا التصرف مع المهام الموكلة له في الميثاق علماً بأن تجارب المنظمات الأخرى ومنها منظمة الوحدة الإفريقية تحدد مهام أمينها العام بالإداري وليس سياسي كما أن الجامعة الأوروبية ليس لديها أمين عام^(٢٧). فاللجنة الأوروبية هي جهاز تنفيذي جماعي يحضره (١٤) عضو منتخبين لمدة أربع سنوات قابلة للتجديد وتنتخب من بينها رئيساً لها مع (٥) نواب للرئيس لمدة سنتين. وهكذا تتداول مهام الجهاز التنفيذي بين كل أعضاء المجموعة الأوروبية دون حكر لدولة على أخرى كما في مهام وظيفة الأمين العام لمجلس الجامعة العربية الذي أصبح وبالا على مكانة الجامعة العربية رسمياً وشعبياً.

النتائج والمقترحات

الشعوب الحية لها القدرة على تخطي عثراتها ومواجهة الصعاب المحيطة بها من أجل تولد جديد ولا يحصل ذلك بين ليلة وضحاها فهو نتيجة إبراز القدرات الذاتية المؤهلة للانتقال بها إلى إثبات الذات والوجود بتعاطف هذه القدرات وهو تحدي حضاري مرتبط بحجم المعرفة المكتسبة ونوعها وهي القوة الفاعلة لاستثمار مواردها الطبيعية والبشرية وبناء صرح المؤسسات العلمية والتحري عن سبل الإبداع والتفوق فيها وهي قادرة عليها فهي وليدة حضارة امتدت لأكثر من خمسة آلاف سنة والعصر الذي نعيشه عصر التكتلات القوية سياسياً واقتصادياً وعسكرياً ولا يتحقق ذلك بالعمل المنفرد إلا في ظل العمل الجماعي للدول وهنا فلا بد من تحديد عوامل الفشل والإحباط الذي حال دون ذلك وفي ظل الوضع الراهن فإنه متعلق بمسألتين أساسيتين:

أولها: متعلق بالأنظمة العربية ذاتها التي تستوجب المصادقية وتوجيه استراتيجية العمل المنفرد إلى العمل المشترك وتهيئة سبل ذلك سياسياً ودستورياً على أن يتم الفصل التام بين التعاون الاقتصادي والعلمي والثقافي مع اختلاف وجهات النظر السياسية لكي لا يتحول أي اختلاف إلى قطيعة تامة.

ثانيهما: المتعلقة بميثاق وهيكلية وأداء جامعة الدول العربية من خلال إجراء تعديلات جذرية فاعلة للارتقاء بها مع متطلبات العصر والعالم يدخل في القرن الحادي والعشرين على الأسس التالية:

دور جامعة الدول العربية في ظل الأوضاع الدولية الجديدة

١. انتخاب الأمين العام للجامعة بشكل دوري لأعضائها دون انفراد دولة بذاتها.
٢. إعادة صياغة الأمانة العامة لجامعة الدول العربية ومسؤوليات أمينها العام والنص على كونه مسؤولاً إدارياً أسوة بمنظمة الوحدة الإفريقية خوفاً من التقرد بالقرارات كما بينت الأحداث الماضية، ويصبح عامل من عوامل التجزئة بدل الوحدة .
٣. المباشرة بإنشاء محكمة عدل عربية للبت في المنازعات العربية وإعادة صياغة القصور في المواد (٥، ٧، ١٢) من الميثاق وإلزامية عرض المنازعات عليها دون تدويلها .
٤. تشكيل مجلس أمن عربي لمواجهة الطوارئ بصلاحيات واسعة وفاعلة كما في مقررات مجلس الأمن الدولي .
٥. مشاركة منظمات وهيئات المجتمع المدني العربي لمزيد من الشفافية والقيم الديمقراطية ليسند القرار الرسمي بدعم شعبي يضيف عليه الشرعية والإلزامية .
٦. العزوف عن قاعدة الإجماع كما جاء في المادة السابعة والتي ساهمت بشكل رئيس في تعطيل العمل العربي المشترك والتزام قاعدة الأغلبية بالثلثين للأعضاء.
٧. تطوير نظام الجزاءات في الميثاق وان لا يكتفي بعقوبة الفصل للعضو لكي لا تضطر الدول المعنية بالخلافات إلى تدويل قضاياها وتهميش دور الجامعة.
٨. إعادة أطر المنظمات التابعة لجامعة الدول العربية وتلافي الازدواجية في العمل والترهل الإداري ويكون تعيين موظفيها على أساس الاختصاص والخبرة.
٩. إنشاء برلمان عربي ويكون ممثل واحد لكل مليون من السكان وتتخذ قراراته بالأغلبية وله الفعالية في تقييم أداء مجلس الجامعة العربية بين دوراته وله حق الرقابة الحسابية على موارد الجامعة وسبل صرفها .

دور جامعة الدول العربية في ظل الأوضاع الدولية الجديدة

جريدة الرؤية ١٥ شباط ٢٠٠٩
جامعة الدول العربية .. منظمة في سن الـ ٦٣ عاما
السبت، ٥ أبريل ٢٠٠٨

تاريخ التأسيس : ٢٢ مارس ١٩٤٥
المقر الرسمي : القاهرة - جمهورية مصر العربية
الدول المؤسسة : (٧) دول ، هي : مصر ، السعودية ،
اليمن ، لبنان ، الأردن والعراق وسورية .
عدد الدول الأعضاء حالياً (٢٠٠٨) : ٢٢ دولة
عدد الأمناء العامين منذ التأسيس : (٦) أمناء
أمناء جامعة الدول العربية مرتبين حسب سنة التعيين
* عبد الرحمن حسن عزام (مصر)
١٩٤٥-١٩٥٢
• محمد عبد الخالق حسونة (مصر)
١٩٥٢-١٩٧١
• محمود رياض (مصر)
١٩٧١-١٩٧٩
• الشاذلي القليبي (تونس)
١٩٩٠ - ١٩٩١
• أحمد عصمت عبد المجيد (مصر)
١٩٩١ - ٢٠٠١
• عمرو موسى (مصر)
٢٠٠١ - حتى الآن



ميثاق جامعة الدول العربية

يتألف الميثاق من عشرين مادة، تتعلق بأغراض الجامعة، وأجهزتها، والعلاقات فيما بين الدول الأعضاء، وغير ذلك من الشؤون. ويتصف الميثاق بالشمولية والتنوع الواسع في تحديد مجالات العمل العربي المشترك، ويفتح الباب أمام الدول الراغبة فيما بينها، في تعاون أوثق، وروابط أقوى مما نص عليه الميثاق، إن تعقد بينها من الاتفاقات ما نشاء لتحقيق هذه الأغراض، ويجوز تعديل الميثاق بموافقة ثلثي الدول الأعضاء، وذلك لجعل العلاقات فيما بين الدول الأعضاء أوثق وأمتن، ولإنشاء محكمة عدل عربية، ولتنظيم العلاقات بين الجامعة والمنظمات الدولية التي تسعى لصون السلم والأمن الدوليين، ويرد في الميثاق ويكملته وثيقتان رئيسيتان : معاهدة الدفاع العربي المشترك (أبريل 1950) وميثاق العمل الاقتصادي القومي (نوفمبر 1980).

ميثاق جامعة الدول العربية

مادة 1

تألف جامعة الدول العربية من الدول العربية المستقلة الموقعة على هذا الميثاق .
ولكل دولة عربية مستقلة الحق، في أن تنضم إلى الجامعة، فإذا رغبت في الانضمام، قدمت طلباً بذلك يودع لدى الأمانة العامة الدائمة، و يعرض على المجلس في أول اجتماع يعقد بعد تقديم الطلب .

مادة 2

الغرض من الجامعة توثيق الصلات بين الدول المشتركة فيها، و تنسيق خططها السياسية، تحقيقاً للتعاون بينها و صيانة لاستقلالها و سيادتها، و النظر بصفة عامة في شئون البلاد العربية و مصالحها .
كذلك من أغراضها تعاون الدول المشتركة فيها تعاوناً وثيقاً بحسب نظم كل دولة منها و أحوالها في الشؤون الآتية :
(1) الشؤون الاقتصادية و المالية، و يدخل في ذلك التبادل التجاري و الجمارك، والعملية، وأمر الزراعة والصناعة
(2) شئون المواصلات، و يدخل في ذلك السكك الحديدية، و الطرق، و الطيران، و الملاحة، و البرق، و البريد
(3) شئون الثقافة
(4) شئون الجنسية، و الجوازات، و التأشيرات، وتنفيذ الأحكام و تسليم المجرمين .
(5) الشئون الاجتماعية .
(6) الشئون الصحية .

مادة 3

يكون للجامعة مجلس يتألف من ممثلي الدول المشتركة في الجامعة ، و يكون لكل منها صوت واحد مهما يكن عدد ممثليها .

دور جامعة الدول العربية في ظل الأوضاع الدولية الجديدة

وتكون مهمته القيام على تحقيق أغراض الجامعة ، و مراعاة تنفيذ ماتيرمه الدول المشتركة فيها من اتفاقات في الشؤون المشار إليها في المادة السابقة، وفي غيرها و يدخل في مهمة المجلس كذلك، تقرير وسائل التعاون مع الهيئات الدولية التي قد تنشأ في المستقبل لكفالة الأمن و السلام، و لتنظيم العلاقات الاقتصادية و الاجتماعية

مادة 4

تؤلف لكل من الشئون المبينة في المادة الثانية لجنة خاصة تمثل فيها الدول المشتركة في الجامعة، وتتولى هذه اللجان وضع قواعد التعاون ومذاهب وصاغتها في شكل مشروعات اتفاقات تعرض على المجلس للنظر فيها، تمهيداً لعرضها على الدول المذكورة . ويجوز أن يشترك في اللجان المتقدم ذكرها أعضاء يمثلون البلاد العربية الأخرى، ويحدد المجلس الأحوال التي يجوز فيها اشتراك أولئك الممثلين، وقواعد التمثيل .

مادة 5

لا يجوز اللجوء الى القوة لفض المنازعات بين دولتين أو أكثر من دول الجامعة، فإذا نشب بينهما خلاف لا يتعلق باستقلال الدولة أو سيادتها أو سلامة أراضيها، ولجأ المتنازعون الى المجلس لفض هذا الخلاف، كان قراره عندئذ نافذاً وملزماً . وفي هذه الحالة لا يكون للدول التي وقع بينها الخلاف الاشتراك في مداولات المجلس وقراراته . ويتوسط المجلس في الخلاف الذي يخشى منه وقوع حرب بين دولة من دول الجامعة، وبين أية دولة أخرى من دول الجامعة أو غيرها، للتوفيق بينهما . وتصدر قرارات التحكيم والقرارات الخاصة بالتوسط بأغلبية الآراء .

مادة 6

إذا وقع اعتداء من دولة على دولة من أعضاء الجامعة، أو خشي وقوعه فللدولة المعتدى عليها، أو المهتدة بالاعتداء، أن تطلب دعوة المجلس للانعقاد فوراً . ويقرر المجلس التدابير اللازمة لدفع هذا الاعتداء ، ويصدر القرار بالإجماع، فإذا كان الاعتداء من إحدى دول الجامعة، لا يدخل في حساب الإجماع رأي الدولة المعتدية . إذا وقع الاعتداء بحيث يجعل حكومة الدولة المعتدى عليها عاجزة عن الاتصال بالمجلس، فلممثل تلك الدولة فيه، أن يطلب انعقاده لل غاية المبينة في الفقرة السابقة، وإذا تعذر على الممثل الاتصال بمجلس الجامعة، حق لأي دولة من أعضائها أن تطلب انعقاده .

مادة 7

ما يقرره المجلس بالإجماع يكون ملزماً لجميع الدول المشتركة في الجامعة، وما يقرره المجلس بالأكثرية يكون ملزماً لمن يقبله . وفي الخالتين تنفذ قرارات المجلس في كل دولة وفقاً لنظمها الأساسية .

مادة 8

تحتزم كل دولة من الدول المشتركة في الجامعة نظام الحكم القائم في دول الجامعة الأخرى، وتعتبره حقاً من حقوق تلك الدول، وتتعهد بأن لا تقوم بعمل يرمي الى تغيير ذلك النظام فيها .

مادة 9

لدول الجامعة العربية الرغبة فيما بينها في تعاون أوثق، وروابط أقوى، مما نص عليه هذا الميثاق، أن تعقد بينها من الاتفاقات ما تشاء لتحقيق هذه الأغراض . والمعاهدات والاتفاقات التي سبق أن عقدتها، أو التي تعقدتها فيما بعد، دولة من دول الجامعة مع أية دولة أخرى، لا تلزم ولا تقيد الأعضاء الآخرين .

مادة 10

تكون القاهرة المقر الدائم لجامعة الدول العربية، ولمجلس الجامعة أن يجتمع في أي مكان آخر يعينه .

دور جامعة الدول العربية في ظل الأوضاع الدولية الجديدة

مادة 11

ينعقد مجلس الجامعة انتقاداً عادياً مرتين في العام، في كل من شهرى مارس وسبتمبر، وينعقد بصفة غير عادية كلما دعت الحاجة الى ذلك بناء على طلب دولتين من دول الجامعة .

مادة 12

يكون للجامعة امانة عامة دائمة تتألف من أمين عام وأمناء مساعدين، وعدد كاف من الموظفين. ويعين مجلس الجامعة بأكثرية ثلثي دول الجامعة، الأمين العام، ويعين الأمين العام، بموافقة المجلس، الأمناء المساعدين والموظفين الرئيسيين في الجامعة . ويضع مجلس الجامعة نظاماً داخلياً لأعمال الأمانة العامة وشئون الموظفين . ويكون الأمين العام في درجة سفير، والأمناء المساعدون في درجة وزراء مفوضين، ويعين في ملحق لهذا الميثاق أول أمين عام للجامعة .

مادة 13

يعد الأمين العام مشروع ميزانية الجامعة، ويعرضه على المجلس للموافقة عليه قبل بدء كل سنة مالية . ويحدد المجلس نصيب كل دولة من دول الجامعة في النفقات، ويجوز أن يعيد النظر فيه عند الاقتضاء .

مادة 14

يتمتع أعضاء مجلس الجامعة، وأعضاء لجانها وموظفوها اللذين ينص عليهم في النظام الداخلي، بالامتيازات والخصائص الدبلوماسية أثناء قيامهم بعملهم . وتكون مصونة حرمة المثالي التي تشغلها هيئات الجامعة .

مادة 15

ينعقد المجلس للمرة الأولى بدعوة من رئيس الحكومة المصرية، وبعد ذلك بدعوة من الأمين العام، ويتناوب ممثلو دول الجامعة رئاسة المجلس في كل انعقاد عادي .

مادة 16

فيما عدا الاحوال المنصوص عليها في هذا الميثاق، يكتفى بأغلبية الآراء لاتخاذ المجلس قرارات نافذة في الشئون الآتية :

- أ - شئون الموظفين .
- ب - إقرار ميزانية الجامعة .
- ج - وضع نظام داخلي لكل من المجلس ، واللجان، والأمانة العامة .
- د - تقرير فض أدوار الاجتماع .

مادة 17

تودع الدول المشتركة في الجامعة، الأمانة العامة نسخاً من جميع المعاهدات والاتفاقات التي عقدها أو عقدها مع أية دولة أخرى من دول الجامعة أو غيرها

مادة 18

إذا رأت إحدى دول الجامعة أن تنسحب منها، أبلغت المجلس عزمها على الانسحاب قبل تنفيذ سنة . ولمجلس الجامعة أن يعتبر أية دولة لاتقوم بواجبات هذا الميثاق منفصلة عن الجامعة، وذلك بقرار يصدره بإجماع الدول عدا الدولة المشار إليها .

مادة 19

يجوز بموافقة ثلثي دول الجامعة تعديل هذا الميثاق . وعلى الخصوص لجعل الروابط بينها أمتن وأوثق وإنشاء محكمة عدل عربية وتنظيم صلات الجامعة بالهيئات الدولية التي قد تنشأ في

المستقبل لكفالة الأمن و السلام .
ولا يت في التعديل إلا في دور الاعتقاد التالي للدور الذي يقدم فيه الطلب، وللدولة التي لا
تقبل التعديل أن تنسحب عند تنفيذه، دون التقيد بأحكام المادة السابقة .

مادة 20

يصدق على هذا الميثاق وملاحقه، وفقاً للنظم الأساسية المرعية في كل من الدول
المتعاقدة، وتودع وثائق التصديق لدى الأمانة العامة، ويصبح الميثاق نافذاً قبل من صدق عليه
بعد انقضاء خمسة عشر يوماً من تاريخ استلام الأمين العام وثائق التصديق من أربع دول .
حرر هذا الميثاق باللغة العربية في القاهرة بتاريخ 8 ربيع الثاني سنة 1364 هـ (22 مارس
سنة 1945) من نسخة واحدة تحفظ في الأمانة العامة .
وتسلم صورة منها مطابقة للأصل لكل دولة من دول الجامعة.



هوامش البحث

- (١) عبد العظيم رمضان، تطور الحركة الوطنية في مصر، بيروت، الجزء الثاني ١٩٧٣ ص ٢٧.
- (٢) أنطوان سعادة (نشوء الأمم) مطبعة النهضة دمشق، ١٩٥١ ص ١٨٢، ط ٢.
- (٣) ساطع الحصري، الأعمال الكاملة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٨٥ ص ٢٥.
- (٤) أنطوان سعادة، تعاليم وشروح في العقيدة القومية الاجتماعية، سلسلة الأبحاث القومية، دمشق ١٩٥٠، ص ٦٦.
- (٥) وثائق الخارجية البريطانية ملف رقم ٣٧٠٤٥ وثقة ٦١٩٠ / ٦٥/٥٣ والتي نشرت في العدد (٥) ١٩٧٩ عن مركز دراسات الوحدة العربية القاهرة ص ٩١.
- (٦) أحمد الشقيري، الجامعة الاتحادية، ١٩٧٩ محاضرة ثقافية أقيمت في دمشق حول جامعة الدول العربية.
- (٧) المادة الثانية من ميثاق الجامعة العربية.
- (٨) خالد الحروب، اهتمام السياسات العربية بقضايا المنطقة، شؤون غربية القاهرة ٢٠٠٦، ص ٧٨.
- (٩) أشواق عباس، الأزمة البنيوية للدولة العربية المعاصرة، الأهرام للدراسات الإستراتيجية تشرين أول، ٢٠٠٦ ص ٣٠.
- (١٠) ماجد كيالي، رؤية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية حزيران ٢٠٠٨ ص ١٠١.
- (١١) وثائق وزارة الخارجية البريطانية ملف ٢٧٠٤٣ / ٦٥/٥٣.
- (١٢) أول من استخدم هذا المصطلح الفريد ماهان وهو ضابط بحرب امريكي صاحب نظرية القوة البحرية في التاريخ عام ١٩٠٢.
- (١٣) احمد الشقيري، الجامعة العربية، مصدر سابق ص ١١٠.
- (١٤) عبد المنعم السيد علي، التكامل الاقتصادي العربي والنظام الاقتصادي، فضيلة المستقبل العربي العدد ٢١٤ م آب/ ١٩٩٦ بيروت.

(١٥) فرض الاتحاد الدولي لكرة المضرب غرامة مقدارها (٣٠٠) ألف دولار وإجبار منظمي دورة دبي الدولية على مشاركة الإسرائيليين (اندي رام)، (شاهبير) في الدورة في شباط ٢٠٠٩ .

(١٦) مقتبس من نصوص المادة الثانية من ميثاق الجامعة العربية.

(١٧) أنشأت المجموعة الأوروبية طبقاً لاتفاقية روما عام ١٩٥٧ والموقع عليها تسع دول وهي (بريطانيا - ألمانيا - فرنسا - بلجيكا - إيطاليا - هولنده - لوكسمبورغ - النرويج - الدنمارك).

(١٨) عقدت المعاهدة في الدورة الثانية عشر لمجلس الجامعة العربية في ١٣ نيسان ١٩٥٠ .

(١٩) د. مجدي حماد (جامعة الدول العربية مدخل إلى المستقبل) مصدر سابق ص ٤٤٥ .

(٢٠) المادة الأولى من نص الميثاق.

(٢١) أحمد موسى، دراسات في القانون الدولي، المجلد الآتي، إصدار الجمعية المصرية للقانون الدولي، القاهرة ١٩٧٠ ص ٦٤ .

(٢٢) المادة (٣) من الدستور الموريتاني (اللغتان الرسميتان اللغة الفرنسية واللغة العربية .
والمادة (٧) من الدستور العراقي (اللغة الكردية لغة رسمية إلى جانب اللغة العربية في المنطقة الكردية).

(٢٣) حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، بيروت ١٩٨٤ ص ١١٢ .

(٢٤) المادة (٧) من الميثاق.

(٢٥) راجع الملحق الخاص بشخصيات الأمناء المرفق مع ميثاق جامعة الدول العربية .

(26) D.w the law of international institutions London stevenonsand 4thed 1982 -163.

(٢٧) المقترحات الواردة في كلمات الرؤساء العرب في افتتاحيات مؤتمرات القمة تدون كوثائق في حين تجاهل الأمين العام عمرو موسى مقترحات العقيد معمر القذافي حول الأمانة العامة في ٣٠-٣١ / آذار/ ٢٠٠٩ وهي:

١. أن يكون الأمين العام ممثل للخارجية للاتحاد العربي ويكون بعده أمين عام آخر .
٢. تتأهب الدول العربية على تعيين الأمناء ولا يحتكر لدولة واحدة.
٣. أن يكون هناك ممثل للدفاع عن الاتحاد العربي.

المصادر

أولاً : الوثائق

- أ. نص وثيقة ميثاق جامعة الدول العربية ٢٢ / آذار / ١٩٤٥.
- ب. وثائق الخارجية البريطانية ملف رقم ٣٧٠٤٥ وثيقة ٦١٩٠ / ٥٣ / ٦٠.
- ج. وثائق اجتماعات القمة العربية الحادية والعشرين في الدوحة ٣٠ / آذار / ٢٠٠٩ م.

ثانياً: المصادر العربية ترتيب المؤلفين حسب الأبجدية

١. أحمد الشقيري، الجماعة الاتحادية والجماعة الانفصالية، إصدار مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٧٩.
٢. أشواق عباس، الأزمة البنوية للدول العربية المعاصرة، إصدار دار الأهرام القاهرة ٢٠٠٦ .
٣. أنطوان سعادة تعاليم وشروح في العقيدة القومية الاجتماعية، إصدار الأيمان القومية، دمشق، ١٩٥٠.
٤. أنطوان سعادة، نشوء الأمم، مطبعة النهضة دمشق، ١٩٥١ .
٥. بطرس غالي، منظمة الوحدة الإفريقية، إصدار مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٦٤.
٦. جميل مطر وعلي الدين هلال، النظام الإقليمي العربي الطبعة الثانية إصدار مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٣ .
٧. خالد الحروب، اهتمام السياسات العربية بقضايا المنطقة، القاهرة، ٢٠٠٦.

٨. عبد العظيم رمضان، تطور الحركة الوطنية في مصر، إصدار مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الجزء الثاني، ١٩٧٣ .
٩. ماجد كيالي، رؤية نقدية، إصدار مركز دراسات الوحدة العربية، القاهرة ٢٠٠٦ .
١٠. مجدي حماد، الجامعة العربية مدخل إلى المستقبل، إصدار عالم المعرفة الكويت ٢٠٠٧ .
١١. مزاحم موسى، دراسات في القانون الدولي، المجلد الثاني، إصدار الجمعية المصرية للقانون الدولي، القاهرة ١٩٧٠ .

ثالثاً: المصادر الأجنبية

١. DW The Law of international Institutions London Stevens And sons 4th ed 1982 . مترجم عنها المادة ١٥٥ - ١٦٣ من ميثاق المجموعة الأوروبية في ١٩٦٥/٤/٨

رابعاً: الدوريات

١. شؤون عربية فصلية تصدر عن وحدة المجالات في أمانة الدول العربية الأعداد ٣٣، ٣٤ ك ١٩٨٣، ٤١ آذار، ١٩٨٥ .
 ٢. المستقبل العربي إصدار دراسات الوحدة العربية بيروت الإعداد ١٩٧٩/٥ ، ٢١٤ ، ١٩٩٦/ ٣٢٥ ، ٢٠٠٨/ .
- موقع الجامعة العربية على الانترنت.

المعرفة ببنية الكلمة لدى طلبة المرحلة المتوسطة

د. نبراس مجبل صالح النعيمي
كلية البنات/ الجامعة الإسلامية

مقدمة

تفرض الكلمة المنطوقة نفسها على أسماعنا، ويصرُّ حضور الكلمة المكتوبة على أعيننا أينما ذهبنا، وللکلمة كيان مستقل في الكتابة والطباعة وتخضع في استعمالها لعدد لا يحصى من القيود (خليل، ١٩٩٢: ١٥).

ويمكن إدراك الكلمة، وفهم معناها في مكانها من السياق وعلاقتها مع غيرها من الكلمات، وتعدّ القراءة من أساسيات تعلم اللغة المكتوبة والمسموعة ولا سيما أنهما وجهان لعملة واحدة هي اللغة (أبو حشيش وبسندي وعبد الهادي، ٢٠٠٣: ٢١٦).

والقرّاء الماهرون هم الذين يستفيدون من جوانب كثيرة لبنية الكلمة في القراءة الاعتيادية (pick & others, 1978:669). فالقراءة عملية تحتاج إلى بناء روابط عقلية جديدة بين الرموز ومعانيها ونطقها، وبين الرموز المستحدثة ونطقها ومعانيها، فضلاً عن أن بعض المتعلمين لا يستطيعون تحديد كل كلمة على حدة من الكلمات التي يسمعونها، ولا يعرفون معنى {كلمة} ولا يعرفون أنه توجد في الطباعة، أو الكتابة، فراغات أو مسافات بين أين تنتهي كل كلمة، وأين تبدأ الكلمة التي بعدها (عبد الله، ٢٠٠٢: ٣٩٩).

مشكلة البحث:

تضعنا أهمية القراءة في حياة المتعلمين أمام تساؤل يتحدد في تعرّف المعايير التي يستند إليها طلبة المرحلة المتوسطة في الأعمار (١٣، ١٤، ١٥) سنة في تعرّف الكلمة المطبوعة.

أهمية البحث:

تبرز أهمية البحث الحالي في النقاط الآتية:

١. يكتسب البحث أهميته من أهمية دراسة الجانب اللغوي، إذ تؤدي اللغة دوراً مهماً في حياة الإنسان، فهي وسيلة الاتصال والتخاطب بين الناس، وهي سبيل التفاهم بينهم (أبو الخير، ٢٠٠٤: ١٣٢).
٢. تأتي أهمية المفردات اللغوية (الذخيرة من الكلمات) كونها وسيلة لنمو المدركات الحسية والقدرات العقلية ومستوى النضج لدى الأفراد (هرمز، ١٩٨٩: ٤٠).

٣. عندما يريد الإنسان التعبير عن فكرة فإنه يبدأ بالفكرة ثم يختار الكلمات المناسبة للتعبير عنها، ثم ينتج الأصوات التي تكون هذه الكلمات التي تعد ذات قيمة في اكتساب المفاهيم والمعاني، وتمثل الكلمة معنى يساعد على اكتساب معاني جديدة (الوقفي، ٢٠٠٣: ٤٨٢).

٤. يساعد تقدم المتعلمين في اللغة على التقدم في كثير من العلوم التي تعتمد في تحصيلها على القراءة والفهم، لأن المتعلم المتمكن من اللغة يفهم ما يقرأ بسرعة ويُسّر، إذ أن من العوامل التي يتطلب توافرها في فهم المادة المقروءة القدرة على معرفة الكلمات والتركيب الذي يتضمن تلك المادة (هرمز، ١٩٨٩: ٤٢ - ٤٣).

٥. أصبحت القدرة على القراءة والكتابة في الوقت الحاضر أكثر حساسية مما كانت عليه، إذ تستلزم الوظائف في القطاعات المهنية والتقنية قراءة وكتابة جيدتين، فضلاً عن مهارات الاتصال (santrock, 2001: 327).

أهداف البحث:

يهدف البحث الحالي إلى تعرّف المعايير التي يستند إليها طلبة المرحلة المتوسطة في تعرّف بنية الكلمة المطبوعة.

حدود البحث:

يتحدد البحث الحالي على طلبة المرحلة المتوسطة من أعمار (١٣، ١٤، ١٥) سنة الموجودين في المدارس المتوسطة في مدينة بغداد خلال العام الدراسي ٢٠٠٨-٢٠٠٩.

مصطلحات البحث:

المعرفة (knowledge):

يعرّفها همام على أنها: مجموعة من المعاني والمعتقدات والأحكام والمفاهيم والتصورات الفكرية التي تتكون لدى الإنسان نتيجة محاولاته المتكررة لفهم الظواهر والأشياء المحيطة به (همام، ١٩٨٤: ٢٠).

البنية (structure):

يعرّفها الحملوي على أنها: هيئة الكلمة الملحوظة، من حركة وسكون، وعدد

حروف وترتيب (الحملوي، ٢٠٠٣: ١٠).

الكلمة (word):

يعرفها سلطان على انها مجموعة من الوحدات الصوتية المؤلفة بطريقة معينة لكي ترمز للأشياء الحسية، والأفكار المجردة (سلطان، ١٩٨٨: ٢٧).

اللفظة (non word):

يعرفها خليل على انها: مجموعة حروف ملفوظ بها لم يضعها الواضع بازاء معنى (خليل، ١٩٩٢: ٢١).

بنية الكلمة (word structure):

تعرفها بك وآخرون على أنها: حروف منظّمة محددة الأعداد والضبط- رسم الحرف- والصوت يمكن أن تنطق وتكتب وتعني شيئاً (pick & others, 1978: 669).

المرحلة المتوسطة (secondary stage):

مرحلة دراسية تأتي في العراق بعد مرحلة الدراسة الابتدائية وتتكون من ثلاثة صفوف دراسية (الأول، الثاني والثالث) وتنتهي بامتحان وزاري عام يحق لخريجها الانتقال إلى مرحلة الدراسة الإعدادية بفروعها المختلفة. وتكون هذه المرحلة الدراسية في مدارس خاصة تسمى بالمدارس المتوسطة أو مرحلة ضمن المدارس الثانوية. في عمر (١٠ سنوات).

دراسات سابقة

دراسة النعيمي (٢٠٠٨)

استهدفت الدراسة معايير التعرف التي يستند إليها الأطفال في الأعمار (٣- ١٠) سنوات في تعرف بنية الكلمة المطبوعة، ودلالة الفروق في تطور هذه المعرفة تبعاً لمتغيري العمر والجنس، فضلاً عن العمر الذي يصل فيه الأطفال إلى معرفة بنية الكلمة التي يستعملها الراشدون.

شملت العينة (٤٨٠) طفلاً من الحضانة و الرياض و المدارس الابتدائية من أعمار (٣- ١٠) سنوات موزعين بالتساوي على العمر و الجنس. و (٦٠) طالباً وطالبة من

طلبة كلية التربية- ابن رشد في جامعة بغداد، ممن هم بعمر (٢١) سنة (راشدين)، من مدينة بغداد، وممن تمثل اللغة العربية لغتهم الأم.

تضمنت الأداة (٩٨) بطاقة احتوت كلمات مألوفة/ غير مألوفة و لفظات. وتمت مقابلة الأطفال بشكل منفرد ليلعب لعبة الكلمات، عن طريق وضعه البطاقات التي تحتوي كلمات في صندوق الكلمات. ووضع البطاقات التي تحتوي لفظات على المنضدة واعتمد الصدق الظاهري. وتم التحقق من ثبات الأداة عن طريق إعادة الاختبار فبلغ معامل الارتباط (٠,٩٧). وباستعمال الوسائل الإحصائية أظهرت النتائج أن أطفال عمر (٣) سنوات لا يعتمدون معياراً معيناً في تعرّف بنية الكلمة المطبوعة ويعتمد الأطفال عبر الأعمار (٤ - ١٠) سنوات معايير طول الكلمة، والمعنى، ونوع الحروف، والضبط في تعرّف بنية الكلمة المطبوعة. ووجود فروق دالة في تطور المعرفة ببنية الكلمة بين الأعمار (٣ - ١٠) سنوات في حين لم تظهر النتائج فروقاً دالة في تطور المعرفة ببنية الكلمة بين الذكور والإناث. ويصل الأطفال مستوى الراشدين في تعرّف بنية الكلمة المطبوعة التي تتكون من حرف واحد في الأعمار (٧، ٨، ٩) سنوات وأعمار (٦، ٧، ٨، ٩، ١٠) سنوات في تعرّف البنية المطبوعة التي تمثل لفظة تتكون من حرف واحد. ويصل الأطفال مستوى الراشدين في تعرّف بنية الكلمة المطبوعة التي تتكون من أربعة حروف صحيحة/ أربعة حروف أحدها حرف علة في الأعمار (٣، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠) سنوات، ويصل الأطفال مستوى الراشدين في تعرّف البنية المطبوعة التي تمثل لفظة تتكون من أربعة حروف أحدها حرف علة في عمر (١٠) سنوات.

ويصل الأطفال مستوى الراشدين في تعرّف البنية المطبوعة التي تمثل لفظة تتكون من أربعة حروف أحدها حرف علة في عمر (١٠) سنوات. ويصل الأطفال مستوى الراشدين في تعرّف بنية الكلمة المطبوعة التي تتكون من خمسة حروف اثنتين منها حرفا علة في عمري (٣، ٩) سنوات. ويصل الأطفال مستوى الراشدين في الأعمار (٣، ٥، ٧، ٨، ١٠) سنوات في تعرّف بنية الكلمة المطبوعة التي تتكون من ستة حروف اثنان منها حرفا علة، فضلاً عن وصول الأطفال مستوى الراشدين في المعرفة بالأبنية المطبوعة التي تمثل لفظات أحد حروفها مقلوب بالإمكان تشكيل كلمات من عدد منها في

عمري (٧، ١٠) سنوات وفي عمر (١٠) سنوات يصل الأطفال مستوى الراشدين في المعرفة بالأبنية المطبوعة التي تمثل لفظات تبدو كلمات حقيقية ليست بكلمات. مجتمع البحث:

لغرض معرفة مجتمع البحث المتمثل بالطلبة من أعمار (١٣، ١٤، ١٥) سنة الموجودين في المدارس المتوسطة في مدينة بغداد (الرصافة الأولى) لابد من معرفة المدارس المتوسطة التابعة إلى مديرية تربية بغداد (الرصافة الأولى) ومن مراجعة شعبة البحوث والدراسات التابعة إلى قسم التخطيط التربوي في المديرية المذكورة تم الحصول على أعداد المدارس المتوسطة، إذ بلغ عددها (٧٦) مدرسة، وبلغ مجتمع البحث حسب إحصاء المديرية العامة لتربية بغداد (الرصافة الأولى) (٦٢٦٠٧) طالباً موزعين على (٣٤٢٢٥) ذكراً و(٢٨٣٨٢) أنثى. عينة البحث:

اقتصرت عينة البحث على (٦٠) طالباً اختيروا عشوائياً من طلبة المدارس المتوسطة في مدينة بغداد (الرصافة الأولى) وبأعمار (١٣، ١٤، ١٥) سنة موزعين بالتساوي على العمر والجنس. التكافؤ بين أفراد العينة:

لغرض ضبط أكبر عدد ممكن من المتغيرات الدخيلة التي يمكن أن تؤثر في المعرفة ببنية الكلمة المطبوعة لدى الطلبة تم إجراء نوعين من التكافؤ وعلى النحو الآتي:

١. التكافؤ بين أفراد العينة ضمن المجموعة العمرية الواحدة:

أ. التكافؤ في الجنس.

ب. التكافؤ بالعمر بين الجنسين.

٢. التكافؤ بين المجموعات العمرية:

قامت الباحثة بهذا الإجراء لحصر التأثير الناجم عن متغير العمر وعزل ما

يمكن من متغيرات أخرى يمكن أن تتداخل مع العمر وهي:

أ. التكافؤ في عمل الأم

ب. التكافؤ في عمل الأب

ج. التكافؤ في تحصيل الأم

د. التكافؤ في تحصيل الأب

هـ. التكافؤ في حجم الأسرة

و. التكافؤ في ترتيب الطفل الولادي في الأسرة

ز. التكافؤ في الالتحاق بالروضة

ح. التكافؤ في دخل الأسرة الشهري

أداة البحث:

تكونت الأداة من (٩٨) بطاقة احتوت كلمات مألوفة/ غير مألوفة ولفظات (ينظر الملحق ١). طبقت الأداة على (٦٠) طالباً وطالبة من طلبة الصف الأول، الثاني والثالث من المرحلة المتوسطة وبشكل منفرد ليلعب لعبة الكلمات، عن طريق وضعه البطاقات التي تحتوي كلمات في صندوق الكلمات. ووضع البطاقات التي تحتوي لفظات على المنضدة.

وقد اعتمد الصدق الظاهري^(*). وتحقق من ثبات الاختبار بطريقة إعادة الاختبار فبلغ معامل الارتباط (٠,٩٧).

تصحيح الأداة وإعطاء الدرجة:

أعطيت درجة واحدة لكل بطاقة سواء أكانت تحتوي كلمة أم لفظة صنفها الطالب على أنها كلمة، ودرجة صفر في حالة عدم عدها كلمة. الوسائل الإحصائية:

استعملت الوسائل الإحصائية الآتية في البحث:

١. الاختبار التائي (t - test) لعينتين مستقلتين لإجراء التكافؤ بالعمر بين الجنسين.

٢. اختبار مربع كاي (chi - square) لإجراء التكافؤ بين المجموعات العمرية.

٣. معامل ارتباط بيرسون (person's correlation coefficient) لإيجاد معامل الثبات بطريقة إعادة الاختبار.

٤. النسب المئوية بوصفها وسيلة حسابية لمعرفة متوسط نسب استجابات الطلبة.

نتائج البحث:

تحقيقاً للهدف الذي خصص لمعرفة المعايير التي يستند إليها الطلبة في الأعمار (١٣، ١٤، ١٥) سنة في تعرف بنية الكلمة المطبوعة، اعتمدت الباحثة حساب تكرارات استجابات كل طالب والنسب المئوية لكل كلمة ولفظة (غير ذات معنى)^(*) صُنِّفَت كلمة في كل معيار من معايير بنية الكلمة التي شملت:

١. طول الكلمة (عدد حروف الكلمة).

٢. المعنى

٣. نوع الحروف: سواء أكانت حروفاً صحيحة، أم حروفاً صحيحة وأخرى حروف علة، أم حروف علة فقط.

٤. الضبط: ويتضمن الحركات، ورسم الحرف. وكانت النتائج على النحو الآتي:

المعيار الأول: طول الكلمة (عدد حروف الكلمة)

١. كلمة/ لفظة من حرف واحد

١.١. بلغ متوسط النسب المئوية لاستجابات الطلبة الذين صنّفوا البطاقتين اللتين تحتويان كلمتين تتكونان من حرف واحد على وفق الترتيب الأبجدي: (ب، و) في الأعمار (١٣، ١٤، ١٥) سنة على انهما كلمتان (١٠ %، صفر %، صفر %) على التوالي.

١.٢. بلغ متوسط النسب المئوية لاستجابات الطلبة الذين صنّفوا البطاقتين اللتين تحتوي كل منهما على حرف واحد على وفق الترتيب الأبجدي (د، ر) في الأعمار (١٣، ١٤، ١٥) سنة على انهما كلمتان (صفر %، صفر %، صفر %) على التوالي.

٢. كلمات/ لفظات تتكون من عدد من الحروف

١. بلغ متوسط النسب المئوية لاستجابات الطلبة الذين صنّفوا البطاقات الـ (٤) التي تحتوي كلمات تتكون من عدد من الحروف على وفق عدد الحروف (مكسو بالفرو، الحمار الوحشي، وسائل المواصلات، الآلات الموسيقية) في الأعمار (١٣، ١٤، ١٥) سنة على انها كلمات (٨٠ %، ٦٨,٧٥ %، ٦٧,٥ %) على التوالي.

٢. بلغ متوسط النسب المئوية لاستجابات الطلبة الذين صنّفوا البطاقات التي تحتوي لفظات تتكون من عدد من الحروف على وفق الترتيب الأبجدي: (أطوصكامة، أفانوليس، خانولبوس، مخيفنروش) في الأعمار (١٣، ١٤، ١٥) سنة (١٦,٢٥ %، ١٢,٥ %، ٥ %) على التوالي على انها كلمات.

وبهذا يشير الميل العام لنتائج البحث الخاصة بمعيار طول الكلمة (عدد حروف

الكلمة) إلى ان طلبة المرحلة المتوسطة يعتمدون على عدد الحروف في تعرّف بنية الكلمة المطبوعة، إذ يأخذ متوسط نسب استجاباتهم في تصنيف البطاقات التي تحتوي حرفاً واحداً له معنى على انها كلمات بالتناقص بالتقدم في العمر، فضلاً عن انهم لم

يصنفوا البطاقات التي تحتوي لفظات تتكون من حرف واحد ليس له معنى على انها كلمات في الأعمار المشمولة بالبحث.

ويأخذ متوسط نسب استجابات الطلبة في تصنيف البطاقات التي تحتوي عدداً من الحروف بالتناقص بالتقدم في العمر على ان يكون لها معنى، ويأخذ متوسط نسب استجابات الطلبة في تصنيف البطاقات التي تحتوي عدداً من الحروف غير ذات معنى على انها كلمات بالتناقص بالتقدم في العمر. وبهذا يصبح المعنى مؤشراً أكثر أهمية من عدد الحروف التي يروها مجتمعة.

المعيار الثاني: المعنى

١. كلمات غير مألوفة المعنى

بلغ متوسط النسب المئوية لاستجابات الطلبة الذين صنفوا البطاقات الـ (٦) التي تحتوي كلمات غير مألوفة المعنى على وفق عدد الحروف، ومواقع حروف العلة، والترتيب الأبجائي: (جاس، أوار، كاعي، عضر فوط، معكوكاء، قرعلانة) في الأعمار (١٣، ١٤، ١٥) سنة على انها كلمات (٢٠٪، ١٧,٥٪، ١٥,٨٣٪) على التوالي.

٢. لفظات كل حرف فيها له معنى

بلغ متوسط النسب المئوية لاستجابات الطلبة الذين صنفوا البطاقات الـ (٦) التي تحتوي لفظات كل حرف فيها له معنى على وفق عدد الحروف والترتيب الأبجائي: (فاو، واع، وفا، أوبك، حماس، أوابك) في الأعمار (١٣، ١٤، ١٥) سنة (٥٣,٣٪، ٥٣,٣٪، ٥٣,٣٪) على التوالي على انها كلمات.

وبهذا يشير الميل العام لنتائج البحث الخاصة بمعيار المعنى إلى ان طلبة المرحلة المتوسطة يعتمدون المعنى بوصفه معياراً في تعرف بنية الكلمة المطبوعة، إذ أخذ متوسط النسب المئوية بالتناقص بالتقدم في العمر في تصنيف البطاقات التي تحتوي كلمات غير مألوفة المعنى على انها كلمات، فضلاً عن تناقص متوسط النسب المئوية بالتقدم في العمر في تصنيف البطاقات التي تحتوي لفظات كل حرف فيها له معنى على انها كلمات.

أي ان الطلبة لا يصنفون الأبنية التي لم يألفوا معناها على انها كلمات، فضلاً عن إدراكهم ان بعض الأبنية غير موجودة في اللغة العربية فلا يصنفوها كلمات.

المعيار الثالث: نوع الحروف

١. كلمات/ لفظات تتكون من أربعة أحرف صحيحة

١.١. بلغ متوسط النسب المئوية لاستجابات الطلبة الذين صنفوا البطاقات الـ (١٠) التي تحتوي كلمات مألوفة المعنى تتكون من أربعة أحرف صحيحة على وفق الترتيب الأبجائي: (بقرة، دفتر، زهرة، شجرة، شرطة، غرفة، مسجد، مطبخ، منزل، نجمة) في الأعمار (١٣، ١٤، ١٥) سنة على انها كلمات (١٠٠٪، ١٠٠٪، ١٠٠٪) على التوالي.

١.٢. بلغ متوسط النسب المئوية لاستجابات الطلبة الذين صنفوا البطاقات الـ (١) التي تحتوي لفظات تتكون من أربعة أحرف صحيحة على وفق الترتيب الأبجائي: (ربثن، ردين، رذمل، رفنب، سدمر، سردم، سمرت، فطنس، مسطل، مطرس) في الأعمار (١٣، ١٤، ١٥) سنة (٢١، ٢١٪، ١٠، ٥٪) على التوالي على انها كلمات.

٢. كلمة/ لفظة تتكون من أربعة أحرف أحدها حرف علة

٢.١. بلغت النسبة المئوية لاستجابات الطلبة الذين صنفوا البطاقة التي تحتوي كلمة مألوفة المعنى تتكون من أربعة أحرف أحدها حرف علة: (تاجر) في الأعمار (١٣، ١٤، ١٥) سنة على انها كلمة (١٠٠٪، ١٠٠٪، ١٠٠٪) على التوالي.

٢.٢. بلغت النسبة المئوية لاستجابات الطلبة الذين صنفوا البطاقة التي تحتوي لفظة تتكون من أربعة أحرف أحدها حرف علة: (داقن) في الأعمار (١٣، ١٤، ١٥) سنة (٢٥، ٢٥٪، ١٠٪) على التوالي على انها كلمة.

٣. كلمات/ لفظات من خمسة أحرف اثنان منها حرفا علة

٣.١. بلغ متوسط النسب المئوية لاستجابات الطلبة الذين صنفوا البطاقات الـ (١٥) التي تحتوي كلمات مألوفة المعنى تتكون من خمسة أحرف اثنان منها حرفا علة على وفق مواقع حروف العلة والترتيب الأبجائي: (بواخر، زواحف، زوارق، فواكه، صابون، طابوق، ميزان، خاطري، أسواق، أصوات، ألوان، عنوان، مذياح، مصاييف، كراسي) في الأعمار (١٣، ١٤، ١٥) سنة على انها كلمات (٩٥، ٩٥٪، ٩٧، ٩٧٪، ٩٧، ٩٧٪) على التوالي.

٣.٢. بلغ متوسط النسب المئوية لاستجابات الطلبة الذين صنفوا البطاقات الـ (١٥) التي تحتوي لفظات تتكون من خمسة أحرف اثنان منها حرفا علة على وفق مواقع حروف العلة والترتيب الأبجائي: (تواكب، فواكد، قوادب، نواقد، فادوق، قانول، كافود، عاطقي،

دقواك، دقواب، دقوات، فدواق، مكواظ، نلواق، عموكي) في الأعمار (١٣، ١٤، ١٥) سنة على أنها كلمات (٢١,٣٣%، ١٢%، ٩,٦٦%) على التوالي.

٤. كلمة/ لفظة من ستة أحرف اثنان منها حرفا علة

٤. ١. بلغت النسبة المئوية لاستجابات الطلبة الذين صنّفوا البطاقة التي تحتوي كلمة مألوفة المعنى تتكون من ستة أحرف اثنان منها حرفا علة (كارتون) في الأعمار (١٣، ١٤، ١٥) سنة على أنها كلمة (١٠٠%، ٩٥%، ٩٥%) على التوالي.

٤. ٢. بلغت النسبة المئوية لاستجابات الطلبة الذين صنّفوا البطاقة التي تحتوي لفظة تتكون من ستة أحرف اثنان منها حرفا علة (رأسموط) في الأعمار (١٣، ١٤، ١٥) سنة على أنها كلمة (٢٥%، ٢٠%، ١٠%) على التوالي.

٥. لفظات من ثلاثة أحرف علة

بلغ متوسط النسب المئوية لاستجابات الطلبة الذين صنّفوا البطاقات الـ (٤) التي تحتوي لفظات تتكون من حروف علة على وفق الترتيب الأبجائي: (واي، ويا، ياو، يوا) في الأعمار (١٣، ١٤، ١٥) سنة على أنها كلمات (٢٥%، ٢١,٥%، ٧,٥%) على التوالي.

وبهذا يشير الميل العام لنتائج البحث الخاصة بمعيار نوع الحروف إلى تزايد متوسط النسب المئوية لاستجابات الطلبة في تصنيف البطاقات التي تحتوي كلمات مألوفة المعنى التي تتكون من حروف صحيحة/ صحيحة وعلّة بصرف النظر عن عدد الحروف التي تتكون منها. في الوقت الذين أخذ متوسط النسب المئوية لاستجابات الطلبة بالتناقص بالتقدم في العمر في تصنيف البطاقات التي تحتوي لفظات تتكون من حروف صحيحة/ صحيحة وعلّة/ وعلّة بصرف النظر عن عدد الحروف التي تتكون منها على أنها كلمات.

المعيار الرابع: الضبط

١. لفظات أحد حروفها مقلوب

بلغ متوسط النسب المئوية لاستجابات الطلبة الذين صنّفوا البطاقات الـ (١٠) التي تحتوي لفظات أحد حروفها مقلوب بالإمكان تشكيل كلمات من عدد منها على وفق عدد الحروف ومواقع حروف العلة والترتيب الألفبائي: (و ط ، ظو ، سو ، قو ، حاسم ، اسط ، خيو ، سيوف ، اذني ، نور) في الأعمار (١٣ ، ١٤ ، ١٥) سنة على أنها كلمات (٢٥,٥% ، ١٣% ، ٩%) على التوالي.

٢. لفظات تبدو كلمات حقيقية

بلغ متوسط النسب المئوية لاستجابات الطلبة الذين صنّفوا البطاقات الـ (٦) التي تحتوي لفظات تبدو كلمات حقيقية على وفق عدد الحروف ومواقع حروف العلة والترتيب الألفبائي: (حيوط، طويل، رؤس، فؤس، طاوس، مسؤل) في الأعمار (١٣ ، ١٤ ، ١٥) سنة على أنها كلمات (٤٢,٥% ، ٤٠% ، ٢٩,١٦%) على التوالي.

وبهذا يشير الميل العام لنتائج البحث الخاصة بمعيار الضبط إلى ان طلبة المرحلة المتوسطة يعتمدون الضبط معياراً في تعرّف بنية الكلمة المطبوعة، إذ أخذ متوسط نسب استجاباتهم في تصنيف هذين النوعين من البطاقات على أنها كلمات بالتناقص بصرف النظر عن ان لبعضها معنى مألوف لديهم.

تفسير النتائج

المعيار الأول طول الكلمة (عدد حروف الكلمة)

أخذ متوسط نسب استجابات الطلبة في تصنيف البطاقات التي تحتوي كلمة تتكون من حرف واحد على أنها كلمة بالتناقص كلما تقدم العمر - بصورة عامة - ويرجع ذلك إلى أن المعرفة بمعاني هذين الحرفين التي سبق وان تعلموا معانيها في مادة قواعد اللغة العربية في الصف الخامس الابتدائي قد تعرضت للنسيان. فصنّفوا كلا منهما حرفاً بدلاً من كلمة.

وأخذ متوسط نسب استجابات الطلبة في تصنيف البطاقات التي تحتوي كلمات تتكون من عدد من الحروف على أنها كلمة بالتناقص بالتقدم في العمر. وقد يرجع هذا إلى تزايد قدرة الطلبة على القراءة والكتابة، وتزايد معرفتهم بـ: {أين تبدأ الكلمة وأين تنتهي}.

علماً أن الطلبة عموماً علّقوا عند رؤيتهم البطاقات التي تحتوي كلمتين تتكون

من عدد من الحروف بـ: "هاذي كلمتين مو وحدة".

ولم يصنف الطلبة البطاقات التي تحتوي لفظات تتكون من حرف واحد على أنها كلمة. وقد يرجع هذا إلى تزايد قدرتهم على التمييز بين الحرف والكلمة. وأخذ متوسط نسب استجابات الطلبة في تصنيف البطاقات التي تحتوي لفظات تتكون من عدد من الحروف على أنها كلمات بالتناقص بالتقدم في العمر وقد يرجع هذا إلى تزايد قدرتهم على القراءة والكتابة، إذ يصبح من المهم عندهم أن تعني شيئاً وليس مجرد أنها تتكون من عدد من الحروف.

المعيار الثاني المعنى

أخذ متوسط نسب استجابات الطلبة في تصنيف البطاقات التي تحتوي كلمات غير مألوفة المعنى على أنها كلمات بالتناقص بالتقدم في العمر، إذ لم يعد الطلبة الأبنية التي لم يألّفون معناها على أنها كلمات، فضلاً عن إدراكهم أن بعض الأبنية لكل جزء من أجزائها له معنى، إذ تتسع خبراتهم بمرور الوقت وتتنوع وتتطور مدرّكاتهم العقلية التي يكتسبونها من خلال تفاعلهم مع مواقف حياتهم اليومية، ومن خلال اطلاعهم على العالم الذي يعيشون فيه سواء أكان ذلك عن طريق الكتب والمناهج الدراسية أم عن طريق وسائل الاتصال الأخرى المتمثلة بالتكنولوجيا العلمية الحديثة. وقد يرجع تصنيف الطلبة للبطاقات التي تحتوي لفظات تتكون من عدد من الحروف كل حرف فيها له معنى على أنها كلمات غالي أنهم يألّفون معناها، في حين لم يصنّفوا البطاقات التي تحتوي كلمات غير مألوفة المعنى على أنها كلمات لأنهم لم يألّفوا معناها.

المعيار الثالث نوع الحروف

اعتمد الطلبة نوع الحروف التي يتكون منها بناء الكلمة معياراً في تعرّفهم ببنية الكلمة المطبوعة، فقد أخذ متوسط نسب استجابات الطلبة في تصنيف البطاقات التي تحتوي لفظات تتكون من حروف علة فقط على أنها كلمات بالتناقص بالتقدم في العمر، إذ أدرك الطلبة أن حروف العلة مجتمعة لا تمثل كلمات. ويتضح أثر المعنى من خلال تزايد متوسط نسب استجابات الطلبة في تصنيف البطاقات التي تحتوي كلمات مألوفة المعنى بصرف النظر عن نوع الحروف وعددها على أنها كلمات وتناقص متوسط نسب استجابات الطلبة في تصنيف البطاقات التي تحتوي لفظات بصرف النظر عن نوع الحروف التي تتكون منها اللفظات وعددها على أنها كلمات بالتقدم في العمر.

المعيار الرابع الضبط

اعتمد طلبة المرحلة المتوسطة الضبط معياراً في تعرّفهم بنية الكلمة المطبوعة، فقد أخذ متوسط نسب استجابات الطلبة بالتناقص بالتقدم في العمر في تصنيف هذه البطاقات على أنها كلمات. وقد يرجع هذا إلى تزايد قدرتهم على القراءة والكتابة، فضلاً عن اكتساب الطلبة خبرات خاصة بالكتابة. وقد يرجع تزايد متوسط نسب استجابات الطلبة في تصنيف البطاقات التي تحتوي لفظات تبدو كلمات حقيقية على أنها كلمات قياساً بمتوسط نسب استجابات الطلبة في تصنيف البطاقات التي تحتوي لفظات أحد حروفها مقلوب على أنها كلمات إلى اعتقاد الطلبة في أن أبنية هذه اللفظات مكتملة غير ناقصة العدد واكتفوا بالمعنى الذي أوحى به هذه اللفظات فبدت كلمات حقيقية وهي عكس ذلك. وتتفق هذه النتيجة مع ما توصلت إليه دراسة (Rayner & Hagelberg, 1975) في أن بداية الكلمة تقوم بإيصال المزيد من المعلومات من وسطها ونهايتها، إذ ما تُعرف بداية الكلمة حتى تصبح بقية الكلمة قابلة للتنبؤ بها بصورة أكبر.

الاستنتاجات

تأسيساً على ما توصل إليه البحث من نتائج يمكن استنتاج ما يأتي:

١. يعتمد طلبة المرحلة المتوسطة معايير طول الكلمة، المعنى، نوع الحروف، والضبط في تعرّف بنية الكلمة المطبوعة.
٢. يتعرّف طلبة المرحلة المتوسطة بنية الكلمة المطبوعة التي تتكون من عدد من الحروف قبل الكلمات التي تتكون من حرف واحد.
٣. يعتمد طلبة المرحلة المتوسطة المعنى معياراً لتعرّف البناء المطبوع، إذ يصبح من المهم لديهم أن يألّفوا معنى ما يرونه مطبوعاً بصرف النظر عن عدد الحروف ونوعها أو المعنى غير المؤلف لديهم.

التوصيات

في ضوء ما توصلت إليه الباحثة من نتائج في هذا البحث فأنها توصي بما يأتي:

١. تعريف الطلبة بمعاني حروف اللغة العربية بما يتلاءم والمدرّكات العقلية.
٢. إتاحة الفرصة للطلبة للتعرف على بعض الكلمات غير مألوفة المعنى لتوسيع معلوماتهم وخبراتهم بما يتلاءم ومرحلة تطوّرهم المعرفي، فضلاً عن تزويدهم ببعض اللفظات التي تتكون من حروف كل حرف فيها له معنى وتبصيرهم بمعناها ولا سيما ما

ينفع منها في التداول في مواقف الحياة اليومية.

المقترحات

استكمالاً لما توصل إليه البحث الحالي وتطويراً له تقترح الباحثة تقصي العلاقة بين المعرفة ببنية الكلمة ومتغيرات مثل ثنائية اللغة.

الهوامش

(*) أسماء الخبراء الذين استعانت بهم الباحثة في إجراءات البحث:

أ.د. خديجة عبد الرزاق الحديثي، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، جامعة بغداد، نحو و صرف.

أ.م. لمياء عبد الحميد عبد الله، كلية التربية- ابن رشد، قسم اللغة الانكليزية، جامعة ، علم اللغة، نحو.

د.لمى فائق جميل، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، جامعة بغداد، علم اللغة.

أ.د. خولة عبد الوهاب القيسي، مديرة مركز البحوث التربوية والنفسية، جامعة بغداد، علم نفس النمو.

أ.د. صباح حسين العجيلي، كلية التربية- ابن رشد، قسم العلوم التربوية والنفسية، جامعة بغداد، قياس وتقويم.

أ.د. صفاء طارق حبيب، كلية التربية- ابن رشد، قسم العلوم التربوية والنفسية، جامعة بغداد، قياس وتقويم.

(*) ستستعمل الباحثة كلمة لفظة للدلالة على اللفظة غير ذات المعنى.

المصادر

أبو حشيش، عبد العزيز وبسندي، خالد وعبد الهادي، نبيل. (٢٠٠٣). مهارات في اللغة والتفكير. ط١، عمان: دار المسيرة.

أبو الخير، عبد الكريم قاسم. (٢٠٠٤). النمو من الحمل إلى المراهقة. ط١،

- عمان: دار وائل.
- الحملوي، أحمد بن محمد بن أحمد. (٢٠٠٣). *شذا العرف في فن الصرف*. بيروت: دار الفكر.
- خليل، حلمي. (١٩٩٢). *الكلمة (دراسة لغوية معجمية)*. ط٢، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.
- سلطان، منير. (١٩٨٨). *بلاغة الكلمة والجملة والجمل*. الإسكندرية: منشأة المعارف.
- عبدالله، عبد الرحيم صالح. (٢٠٠٢). *تعليم اللغة في منهج تربية الطفولة المبكرة في المنزل والروضة والمدرسة*. ط٢، الكويت: مكتبة الفلاح.
- النعمي، نيراس مجبل صالح. (٢٠٠٨). *تطور معرفة الأطفال ببنية الكلمة*. أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة بغداد: كلية التربية.
- هرمز، صباح حنا. (١٩٨٩). *سيكولوجية لغة الأطفال*. ط١، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.
- همام، طلعت. (١٩٨٤). *سين وجيم عن مناهج البحث العلمي*. ط١، عمان: دار عمار.
- الوقفي، راضي. (٢٠٠٣). *مقدمة في علم النفس*. ط٣، عمان: دار الشروق.
- pick, Anne D. and others. (1978). young children's knowledge of word structure. **child Development**, vol. (49), pp. 669-680.
- Rayner, Keith and Hagelberg, Ellen M. (1975). word recognition cues for beginning and skilled readers. **Journal of Experimental child psychology**, vol. (20), No. (2), pp. 444 - 445.
- santrock, John W. (2001). **child Development**. New York: The McGraw - Hill Companies, Inc.

وقفه مع الفراء النحوي

م.م. تغريد محمد صالح
كلية البنات/ الجامعة الإسلامية

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين، وبعد...

يعد الفراء من علماء اللغة المبرزين، واماما لامعا من ائمتها المشهورين، ولكن على الرغم من كثرة البحوث التي تناولته بالدراسة، وردت روايات وأقوال هي تهم ملفقة عليه أو ادعاءات غير صحيحة، مما استوجب ان احقق هذه المسألة، إضافة إلى ذلك ارتأيت ان اذكر جزءا يسيرا من سيرة الفراء، وذلك لكثرة الدراسات حوله.

وأخيرا... أرجو أن أكون قد وفقت لأعداد هذا البحث، ومن الله التوفيق، انه نعم المولى ونعم النصير...

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

أبو زكريا الفراء

سيرته^(١)

هو أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الملقَّب بـ(الفراء). وإنما قيل له (فراء)، ولم يكن يعمل الفراء ولا يبيعها، لأنَّه كان يفري الكلام^(٢)، أي: يعالجه ويصلحه ويجيده ويأتي بالعجب^(٣). وقد أفصح أبو بكر الانباري عن معنى هذا اللقب فقال: {وبعض أصحابنا يقول: إنَّما سُمِّيَ الفراء (فراء) لأنَّه كان يحسن نظم المسائل، فَنَبَّهَ بالخازن الذي يخرز الأديم، وما عرف ببيع الفراء ولا شرائها قطي^(٤).

ولد الفراء في الكوفة (١٤٤هـ)، ونشأ بها نشأته الأولى، وظلَّ فيها حتى ظهرت مواهبه وبزَّ أقرانه^(٥)، واستحثَّه الرؤاسي للذهاب إلى بغداد.

تتلمذ الفراء لشيوخ، من أشهرهم:

يونس بن حبيب (١٨٢هـ) وهو إمام نحاة البصرة في عصره، ومرجع الأدياء والنحويين في المشكلات، وكانت حلقة بالبصرة يقصدها طلبة العربية وفصحاء الأعراب والبادية. وكذلك من شيوخه الكسائي المتوفى سنة (١٨٩هـ) وكان أحد أئمة القراءات السبعة، وأقرأ القراء ببغداد، ثم اختار لنفسه قراءة فأقرأ بها الناس، وهو إمام الكوفيين في النحو واللغة، أخذ عنه الفراء. قال الفراء في معانيه:

{أنشدني الكسائي:

إِنَّ الْخِلَافَةَ بَعْدَهُمْ لَزَمِيمَةٌ وَخِلَافُ طَرَفٍ لِمَمَّا أَحْقَرُ^(١)

من شيوخه أيضا الرؤاسي المتوفى سنة (١٩٠هـ) وكان أستاذ أهل الكوفة في النحو، قال أبو محمد بن درستويه: زعم أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب أن أول من وضع من الكوفيين كتاباً في النحو: الرؤاسي. وتلمذ على شيوخ آخرين. وتلمذ له كثيرون، نخص بالذكر منهم اثنين، هما:

١- محمد بن الجهم السمرّي

٢- سلمة بن عاصم

عقيدته:

لم يتفق المترجمون للفراء على تعيين عقيدته أو مذهبه الكلامي، إذ يرى قسم من القدماء أنه يميل إلى الاعتزال، منهم: ياقوت الحموي (٦٢٦هـ) الذي يقول: {وكان الفراء يميل إلى الاعتزال، وكان يتفلسف في تصانيفه، ويستعمل فيها ألفاظ الفلاسفة^(٢)}. والقفطي (ت ٦٤٦هـ) الذي يقول: {وكان الفراء يميل إلى الاعتزال^(٣)}. والسيوطي (٩١١هـ) الذي يقول: {كان يحب الكلام، ويميل إلى الاعتزال، وكان يتفلسف في تصانيفه، ويسلك ألفاظ الفلاسفة^(٤)}. ويرى قسم آخر أنه من أهل السنة، منهم: الأزهرى (٣٧٠هـ) إذ قال: {وكان من أهل السنة، ومذاهبه في التفسير حسنة^(٥)}. وقسم ثالث {يحاولون جاهدين أن يستخلصوه لأنفسهم فيجعلوه من أعيان الشيعة، وينفوا عنه الاعتزال^(٦)}.^(٧)

أما المحدثون فيكادون يجمعون على: أن الفراء يتفلسف في تصانيفه، ويميل إلى الاعتزال، ومنهم أحمد أمين^(٨).

وعده زهدي جار الله من مشهوري المعتزلة، وسلكه في طائفة المتفقين المتزهدين، على عادة الكثيرين من أهل الاعتزال^(٩). وقد قسم الأنصاري آراء الباحثين في عقيدة الفراء، من قدامى ومحدثين، على ثلاثة أقسام:

١- رأي ينص صراحة على أنه من أهل السنة، ويسكت عما عداه، فلا يثبت الاعتزال ولا ينفيه.

٢- ورأي غالب ينص صراحة على أنه كان يميل إلى الاعتزال، ويحب الكلام، ويسلك مذاهب الفلاسفة.

٣- أما الرأي الثالث فينفي عنه الاعتزال نفياً صريحاً^(١٤).

وانتهى الأنصاري، بعد عرضه تلك الآراء، إلى القول: {إنَّ أقرب الأقوال إلى الصَّحَّة هو القول الوسط، إذ إنه يتفق مع الخطَّ الرئيس لشخصية الفراء، وهو التحرر الذي يركز على أساس من السلفية الصالحة^(١٥).

مكانته العلمية والاجتماعية

يُعدُّ الفراء من علماء العربية المبرزين، وإماماً لامعاً من أئمتها المشهورين، إذ كان واسع الثقافة، متعدّد الجوانب، ولا عجب فقد تنلّمذ لأعلام عصره في اللغة، والنحو، والأدب، والقراءة، ونال تقدير العلماء، وحاز على إعجاب الجميع، لما تركه من ثروة لغوية ونحوية، كان لها أبلغ الأثر وعظيم المنزلة في نفوس معاصريه، فضلاً عن المنزلة الرفيعة لدى الخلفاء، حتى كان مؤدّباً لأولادهم، فقد اتصل بالرشيد، ثم بالمأمون من بعده^(١٦). وأصبحت صلة الفراء بالمأمون وثيقة حميمة، وكانت بداية هذا الاتصال عن طريق ثمامة بن الأشرس، إذ {حكى أبو العباس ثعلب، عن ابن نجدة، قال لما تصدّى أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء للاتصال بالمأمون، كان يتردّد إلى الباب، فلمّا كان ذات يوم بالباب، جاء ثمامة بن الأشرس المتكلم المشهور، قال: فرأيت صورة أديب وأبهة أدب، فجلست إليه، وفاتشته عن اللغة فوجدته بحراً، وعن النحو فشاهدته نسيج وحده، وعن الفقه فوجدته فقيهاً عارفاً باختلاف القوم، وفي النجوم ماهراً، وبالطّبّ خبيراً، وبأيّام العرب وأخبارها وأشعارها حاذقاً، فقلت له: (مَنْ تكون وما أظنك إلّا الفراء؟)، فقال: (أنا هو)، قال: فدخلت، فأعلمت أمير المؤمنين بمكانه، فاستحضره، وكان سبب اتصاله به^(١٧). وقال أبو بريدة الوضاحي: {أمر أمير المؤمنين المأمون الفراء أن يؤلّف ما يجمع به أصول النحو وما سمع من العرب، فأمر أن تفرد له حجرة من حُجر الدار، ووكل بها جوارى وخداماً للقيام بما يحتاج إليه، حتى لا يتعلّق قلبه ولا تتشوق نفسه إلى شيء، حتى إنهم كانوا يؤذّنونه بأوقات الصلاة، وصيّر له الوراقين، ولزّمة الأماناء والمنفقين، فكان الوراقون يكتبون، حتى صنّف كتاب (الحدود)، وأمر المأمون بكتبه في الخزائن^(١٨). ودليل على صلة الفراء بالمأمون، ومكانته عنده، أنّه {قد وكلَّ الفراء يلقن ابنه النحو، فلمّا كان يوماً أراد الفراء أن ينهض إلى بعض حوائجه، فابتدرا إلى نعل الفراء يقدّمانه له،

فتتازعا أيهما يقدّمه، ثم اصطلحا على أن يقدم كل واحد منهما فرداً، فقدماها وكان المأمون له على كل (شيء) صاحب خبر، فرفع إليه ذلك الخبر، فوجه إلى الفراء فاستدعاه، فلما دخل عليه قال له: (مَنْ أَعَزَّ النَّاسُ؟) قال: (ما أَعْرِفُ أَحَدَ أَعَزَّ مِنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ)، قال: (بلى، مَنْ إِذَا نَهَضَ تَقَاتَلَ عَلَى تَقْدِيمِ نَعْلَيْهِ وَلَيَّا عَهْدَ الْمُسْلِمِينَ، حَتَّى رَضِيَ كُلُّ وَاحِدٍ أَنْ يَقْدَّمَ لَهُ فَرْدًا)، قال: (يا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، لَقَدْ أَرَدْتُ مُنْعَهُمَا مِنْ ذَلِكَ، وَلَكِنْ خَشِيتُ أَنْ أَدْفَعَهُمَا عَنْ مَكْرَمَةِ سَبَقِ إِلَيْهَا، وَأَكْسِرَ نَفُوسَهُمَا عَنْ شَرِيفَةِ حِرْصٍ عَلَيْهَا)، قال له المأمون: (لو مُنْعْتَهُمَا عَنْ ذَلِكَ لَأَوْجَعْتُكَ لَوْماً وَعَتْباً، وَأَلْزَمْتُكَ ذَنْباً، وَمَا وَضَعَ مَا فَعَلَاهُ مِنْ شَرَفِهِمَا، بَلْ رَفَعَ مِنْ قَدْرِهِمَا، وَبَيَّنَّ عَنْ جَوْهَرِهِمَا، وَلَقَدْ بَيَّنَّتْ مَخِيلَةُ الْفَرَسَةِ بِفَعْلِهِمَا فَلَيْسَ يَكْبُرُ الرَّجُلُ، وَإِنْ كَانَ كَبِيراً، عَنْ ثَلَاثٍ: تَوَاضَعَهُ لِسُلْطَانِهِ، وَوَالَدَهُ، وَمُعَلِّمَهُ الْعِلْمَ، وَقَدْ عَوِضْتُهُمَا بِمَا فَعَلَاهُ عَشْرِينَ أَلْفَ دِينَارٍ، وَلَكِ عَشْرَةُ آلَافِ دِرْهَمٍ عَلَى حَسَنِ أَدَبِكَ لِهَمَا^(١٩).

وللمكانة العلمية السامية التي حظي بها الفراء، نال الثناء والتقدير والإعجاب من معاصريه وخلفيه من العلماء والدارسين، وهذا يؤكد علو منزلته، ويدل على ظهور شخصيته العلمية الفذة.

وهذه جملة من آراء العلماء فيه:

كان أبو العباس ثعلب يقول: {لولا الفراء ما كانت عريضة، لأنّه خلصها، وضبطها، ولولا الفراء لسقطت العربية، لأنها كانت تتنازع ويدعيها كل من أراد، ويتكلم الناس فيها على مقادير عقولهم وقرائحهم فتذهب^(٢٠).

وقال أبو بكر الأنباري: {لو لم يكن لأهل بغداد والكوفة من علماء العربية إلاّ الكسائيّ والفراء، لكان لهم بهما الافتخار على جميع الناس، إذ انتهت العلوم إليهما^(٢١).

وقد قيل: {الفراء أمير المؤمنين في النحوي^(٢٢). قال القفطي: {حدثنا محمد بن سهل الهروي حدثنا البمني من كتابه قال: يقول أهل الكوفة: لنا ثلاثة فقهاء في نسق لم ير الناس مثلهم: أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد بن الحسن. ولنا ثلاثة نحويون كذلك: علي بن حمزة الكسائي، وأبو زكريا الفراء، وأبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب^(٢٣).

كتبه:

لقد أحصى محققا كتاب (معاني القرآن) للفراء (أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار) سبعة عشر كتاباً للفراء^(٢٤). وأوصل أحمد مكي الأنصاري، في دراسته، عددها إلى تسعة وعشرين كتاباً^(٢٥). وفيما يأتي تلك الكتب مرتبة على حروف الهجاء:

- ١- آلة الكتاب.
- ٢- اختلاف اهل الكوفة والبصرة والشام في المصاحف.
- ٣- الأيام والليالي والشهور.
- ٤- كتاب (البهاء والبهى).
- ٥- كتاب التحويل.
- ٦- كتاب التصريف.
- ٧- كتاب الجمع والتنثية في القرآن.
- ٨- كتاب الجمع واللغات.
- ٩- كتاب الحدود.
- ١٠- كتاب (حروف المعجم).
- ١١- الفاخر في الأمثال.
- ١٢- الكتاب الكبير في النحو.
- ١٣- كتاب فعل وأفع.
- ١٤- كتاب لغات القرآن.
- ١٥- كتاب ما تلحن فيه العامة.
- ١٦- كتاب مجاز القرآن.
- ١٧- مختصر النحو.
- ١٨- المصادر في القرآن.
- ١٩- معاني القرآن (وسنفضل القول فيه).
- ٢٠- كتاب المذكر والمؤنث.
- ٢١- المشكل الصغير.
- ٢٢- المشكل الكبير.
- ٢٣- كتاب المقصور والممدود.

٢٤- كتاب ملازم.

٢٥- كتاب النوادر.

٢٦- كتاب الهاء.

٢٧- كتاب الواو.

٢٨- كتاب (الوقف والابتداء).

٢٩- كتاب يافع ويافعة.

ولم يصل إلينا من هذه الكتب إلا أربعة، هي: (كتاب الأيام والليالي والشهور)، و(المذكر والمؤنث)، و(المقصور والممدود)، و(معاني القرآن)^(٢٦).

وفاته:

توفي الفراء في طريق مكة سنة سبع ومئتين وعمره ثلاث وستون سنة^(٢٧).

تقولات على الفراء

أناقش في هذا البحث أربع روايات تضمنت أقوالاً وأفعالاً منسوبة إلى الفراء، وقد أثبت التحقيق بطلانها وبراءة أبي زكريا منها.

الرواية الأولى: تزيد الحامض على الفراء

أورد ياقوت بسنده الرواية الآتية {أنبأنا يزيد بن الحسن الكندي، عن أبي منصور الجواليقي، عن المبارك الصيرفي، عن علي بن أحمد الدهان، عن عبد السلام بن حسن البصري، قال: كتب إلينا أبو الحسن علي بن محمد الشمشاطي من الموصل، قال: قال أبو اسحق بن السري الزجاج (رحمه الله): {دخلت على أبي العباس ثعلب (رحمه الله)، في أيام أبي العباس محمد بن يزيد المبرد، وقد أملى شيئاً من (المقتضب)، فسلمت عليه وعنده أبو موسى الحامض، وكان يحسدني شديداً، وجاهرني بالعداوة، وكنت ألين له، وأحتمله، لموضع الشيخوخة، فقال لي أبو العباس: (قد حمل إليّ بعض ما أملاه هذا الخلد فرأيت أنه لا يطوع لسانه بعبارة)، فقلت له: (إنه لا يشك في حسن عبارته إثنان، ولكن سوء رأيك فيه يعيبه عندك)، فقال: (ما رأيته إلا أكن متغلقاً)، فقال أبو موسى: (والله إن صاحبكم أكن) يعني: سبوي، فأحفظني ذلك ثم قال: (بلغني عن الفراء أنه قال: دخلت البصرة

فلقيت يونس وأصحابه، فسمعتهم يذكرونه بالحفظ والدراية وحسن الفطنة، فأنتيته، فإذا هو أعجم لا يفصح، سمعته يقول لجارية له: (هات ذيك الماء من ذاك الجرة)، فخرجت من عنده ولم أعد إليه. فقلت له: هذا لا يصحّ عن الفراء، وأنت غير مأمون في هذه الحكاية، ولا يعرف أصحاب سيبويه من هذا شيئاً... الخ ع(٢٨)

الرد على هذه الرواية:

قبل أن نردّ على هذه الرواية، وما فيها من افتراء الحامض على الفراء، نلقي الضوء على أبي موسى الحامض فنسأل: من الحامض؟ ولماذا أطلق عليه هذا اللقب؟ ونقول: هو أبو موسى سليمان بن محمد بن أحمد، المعروف بـ (الحامض البغدادي)، أحد أئمة النحاة الكوفيين، أخذ عن أبي العباس ثعلب، وخلفه في مقامه، وتصدّر بعده قيل فيه: أوحّد الناس في البيان، والمعرفة بالعربية، واللغة، والشعر، وكان جامعاً بين المذهبين الكوفي والبصري، وكان يتعصب للكوفيين، وكان شرس الأخلاق، ولذا قيل له: (الحامض)(٢٩).

من هذه الترجمة المختصرة لسيرة أبي موسى الحامض يتضح لنا ما يأتي: (أولاً): أنّه أخذ عن أبي العباس ثعلب، فهو شيخه، ومنزلة الشيخ كبيرة عند تلميذه، ولو عدنا إلى لقبه (الحامض) وما نصّت عليه كتب التراجم من أنّه لقّب به لشراسة طبعه وأخلاقه فهل من الممكن أن نصدق برواية يروونها عن الفراء وهو بهذه الطباع والأخلاق؟! لا يمكننا أن نصدق بهذا الادعاء أبداً لسببين:

(الأول): أنّ الفراء، بما عُرف عنه، رجل ذو أخلاق فاضلة وسجايا حميدة ومنزلة رفيعة، فلا نصدق قطعاً أن يصدر عن هذا الرجل العالم الفاضل مثل ذلك الكلام.

(والثاني): لم يرد في كتب التراجم شيء عن علاقة الفراء بسيبويه، أو أنّه أخذ عنه، وأكبر دليل على ذلك أنّه لم يرد اسم سيبويه ولا اسم الكتاب في معاني الفراء.

(ثانياً): أنّ الحامض متعصب للكوفيين جداً، وسيء الأخلاق أيضاً، فلا عجب أن تدفعه عصبية وسوء أخلاقه إلى اختلاق ما رواه عن الفراء.

(ثالثاً): ردّ الزّجاج على الحامض بقوله: {أنت غير مأمون في هذه الحكاية}، وهذا مما يؤكد قولنا أنّاً إنه شخص لا يمكن أن يؤخذ بكلامه، وعليه فإنّ الفراء بريء ممّا نسبته الحامض إليه.

الرواية الثانية: (المنظرة الزنبورية)

أورد أبو بكر الزبيدي، في طبقاته، المنظرة المسماة بـ (الزنبورية)، التي قيل إنها جرت بين سيبويه والكسائي، على ثلاث صور:

الصورة الأولى:

قال الزبيدي: {حكى أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس النحوي المصري قال: قال أحمد بن يحيى ثعلب ومحمد بن يزيد المبرد: لما ورد سيبويه العراق شقّ أمره على الكسائي، فأتى جعفر بن يحيى بن برمك والفضل بن يحيى بن برمك وقال: (أنا وليكما وصاحبكما وهذا الرجل إنما قدم ليذهب محلي)، قالوا: (فاحتلّ لنفسك، فإننا سنجمع بينكما)، فجُمعا عند البرامكة، وحضر سيبويه وحده، وحضر الكسائي ومعه الفراء والأحمر وغيرهما من أصحابه، فسألوه: كيف تقول: (كنت أظنّ العقب...)(٣٠).

الصورة الثانية:

أما الرواية الثانية فقد أوردها الزبيدي على الصورة الآتية، قال: {روى هذه الحكاية الأوراجي الكاتب بأنم من هذا، وأنا مجتلبها على حسب ما روى، قال: حدثني أبو جعفر أحمد بن محمد بن رستم الطبري قال: حدثني أبو عثمان المازني قال: حدثني أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش: أنّ أبا بشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه لما قدّم على أبي عليّ يحيى بن خالد بن برمك، سأله عن خبره والحال التي ورد لها، فقال: (جئت لتجمع بيني وبين الكسائي)، فقال له: (لا تفعل، فإنه شيخ مدينة السلام وقارئها، ومؤدّب ولد أمير المؤمنين، وكل من في المصر له ومعه)، فأبى إلا أن يجمع بينهما، فعرف الرشيد خبره، فأمر بالجمع بينهما، فوعده بيوم، فلما كان ذلك اليوم، غدا إلى دار الرشيد، فوجد الفراء والأحمر وهشام بن معاوية ومحمد بن سعدان قد سبقوه فسأله الأحمر عن مئة مسألة فأجابها عنها، فما أجابه بجواب إلا قال: (أخطأت يا بصري)، فوجم لذلك سيبويه: ووافى الكسائي ومعه خلق من العرب، فلما جلس قال له: (يا بصري كيف تقول: (خرجت فإذا زيد قائم؟)، فقال: (خرجت فإذا زيد قائم)، فقال له: أيجوز: (فإذا زيد قائم؟)، فقال: (لا)(٣١).

الصورة الثالثة:

أوردها الزبيدي عن الفراء، قال: {أحمد بن يحيى قال: حدثني سلمة قال الفراء: قدم سيبويه على البرامكة، فعزم يحيى بن خالد على الجمع بينه وبين الكسائي، فجعل لذلك يوماً، فلما حضر تقدّمت أنا والأحمر، فدخلنا، فإذا بمثال في صدر المجلس، ففقد عليه يحيى بن خالد، وقعد إلى جانب المثال جعفر والفضل ومن حضر بحضورهم، وحضر سيبويه، فأقبل عليه الأحمر فسأله عن مسألة، فأجاب فيها سيبويه، فقال له: (أخطأت)، ثم عن ثانية فأجابه، فقال: (أخطأت)، ثم سأله عن ثالثة فقال: (أخطأت)، فقال سيبويه: (هذا سوء أدب). قال فأقبلت عليه فقلت: إن في هذا الرجل جدّاً وعجلة، ولكن ما تقول فيمن قال: (هؤلاء أيّون) و(مررت بأبيّين)؟، وكيف تقول على مثال ذلك من (وأيت أو أويت)؟، فقدّر، وأخطأ، فقلت له: (أعد النظر)، فقدّر فأخطأ، فقلت: (أعد النظر)، فقدّر فأخطأ، فقلت: (أعد النظر) ثلاث مرات، يجيب ولا يصيب، فلما كثر ذلك عليه قال: (لست أكلمكما أو يحضر صاحبكما حتى أناظره).

قال: (فحضر الكسائي، فأقبل على سيبويه فقال: (تسألني أو أسألك؟)، فقال: (لا، بل تسألني أنت)، فأقبل عليه الكسائي فقال: (ما تقول، أو كيف تقول: (قد كنت أظنّ العقب أشدّ لسعة من الزئبور فإذا هو هي؟^(٣٢)).

الرّد على هذه الرواية:

هذا الكلام الذي ورد في الرواية بصورها الثلاث نصّ على أنّ الفراء كان حاضراً في مقدّمة أصحاب الكسائي، وأنّه سمع المسائل المئة التي سأل بها الأحمر سيبويه، أو ألقاها الأحمر على سيبويه، وخطأه بأجوبتها، وقد كان الفراء جالساً يسمع، ولا ننسى هذا العدد من المسائل، وهو (المئة)، فلقد تكرر في مناظرة الأخفش للكسائي حين جاء لناظره بعد وفاة سيبويه، (مئتا) مسألة وزيادة يسمعها الفراء تلقى أمامه، ويجيب عنها سيبويه، (مئة) من الأحمر، و(مئة) من الأخفش، فما باله لا يذكر عدداً من تلك المسائل في معانيه وهو يعالج القضايا النحوية واللغوية والصرفية؟ فلماذا لم يذكر شيئاً منها وهي أصل الخلاف بين الكوفيين والبصريين؟ إنّ هذه الرواية محض اختلاف، والفراء لو كان سمع ذلك الكمّ من المسائل لذكره في كتابه (معاني القرآن)، فضلاً عن أنّه لم يذكر أيّ شيء عن سيبويه أو كتابه، أو ماله صلة به وبكتابيه ومما يقوّي رفض

المنظرة الزنبورية، ومسألتها الرئيسية التي اُختلف فيها بين: (فإذا هو هي) و(فإذا هو إياها)، أنَّ أبا زكريا لم يتناول في معانيه إعراب آية فيها ما يشبه المسألة السابقة، وهي قوله تعالى: **جَكَجَكَ**^(٣٣)، فلم يتناول تفسيرها ولا إعرابها^(٣٤)، بل تجاوزها إلى ما بعدها، وهذا يؤكد أنَّ المنظرة لو كانت حاصلة، وكان حاضرها، لأعرب الآية.

الرواية الثالثة: (نقض الرواية التي تنصّ على أنَّ الفرّاء اعتمد في تأليف معانيه على معاني الأخفش والكسائي)

بعد انتهاء المناظرة المشكوك فيها، التي جرت بين سيبويه والكسائي في بغداد، والتي أخفق فيها سيبويه، توجه سيبويه إلى البصرة، {قال الأخفش: فلما دخل إلى شاطئ البصرة^(٣٥)، وجّه إليّ فجئته، فعرفني خبره مع البغداديّ، وودّعني ومضى إلى الأهواز، وتزوّدتُ وجلسْتُ في سُمّارية^(٣٦) حتى وردت بغداد، فوافيت مسجد الكسائيّ فصليتُ خلفه الغداة، فلما انفتل من صلاته، وقعد في محرابه وبين يديه الفراء والأحمر وهشام وبن سعدان، سألتُهُ عن مئة مسألة، فأجاب عنها بجوابات خطّأته في جميعها، وأراد أصحابه الثوب عليّ فمنعهم من ذلك، ولم يقطعني ما رأيتهم عليه ممّا كنتُ فيه. فلما فرغت من مئة مسألة قال الكسائيّ: بالله أنّك أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش؟ قلت: نعم، فقام إليّ وعانقني وأجلسني إلى جانبه، ثم قال لي: أولادي أحبُّ أن يتأدّبوا بك، ويخرجوا على يدك، وتكون معي غير مفارق لي، سألني ذلك فأجبته، فلما اتصلت الأيام بالاجتماع سألني أن أوّلَفَ له كتاباً في (معاني القرآن)، فألّفت كتابي في المعاني، فجعله اماماً لنفسه، وعمل عليه كتاباً في المعاني، وعمل الفراء كتابه في المعاني عليهما^(٣٧).

الرد على هذه الرواية:

هذه الرواية غير صحيحة، لأنها تتعارض تماماً مع ما تواترت به الأخبار عن سبب تأليف الكتاب (معاني القرآن)، فلا يمكن أن نأخذ بهذه الرواية، إذ هي أقرب إلى الوضع والتلفيق، فقد سبق أن أوردنا في سبب التأليف وطريقته أن أبا العباس ثعلب أحمد بن يحيى قال: {وكان السبب في إملاء الفراء كتابه في القرآن، وهو كتاب لم يعمل قبله ولا بعده مثله، ولم يتهياً لأحد من الناس جميعاً أن يزيد عليه شيئاً، أن عمر ابن بكر، وكان من أصحابه، وكان مع الحسن بن سهل، كتب إليه: إن الأمير الحسن لا يزال يسألني عن أشياء من القرآن لا يحضرني جواب عنها، فإن رأيت أن تجمع لي أصولاً، أو تجعل

في ذلك كتاباً نرجع إليه، فعلت. فلما قرأ الكتاب قال لأصحابه: اجتمعوا حتى أملّ عليكم كتاباً في القرآن، وجعل لهم يوماً، فلما حضروا خرج إليهم وكان في المسجد رجل يؤذّن فيه، وكان من الفراء، فقال له: (اقرأ)، فبدأ بفاتحة الكتاب ففسّرها، ثم مرّ في الكتاب كلّ على ذلك، يقرأ الرجل ويفسّر الفراء، وكتابه في القرآن نحو من ألف ورقة^(٣٨).

ومما يؤيد ويؤكد صحة هذه الرواية ما ورد بالسند عن ابن الجهم قال: {حدثنا أبو منصور نصر مولى أحمد بن رُسْتَه، قال: حدثنا أبو الفضل يعقوب بن يوسف بن معقل النيسابوري، سنة إحدى وسبعين ومائتين، قال: سمعت أبا عبد الله محمد بن الجهم بن هارون السمرّي، سنة ثمان وستين ومائتين، قال: الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله وبارك وسلّم على محمد خاتم النبيين وعلى آله وعلى جميع الأنبياء والمرسلين، وإيّاه نسأل التوفيق والصواب، وحسن الثواب، والعصمة من الخطايا والزّلل في القول والعمل. قال: هذا كتابٌ فيه معاني القرآن، أملاه علينا أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء -يرحمه الله- عن حفظه من غير نسخة، في مجلسه أوّل النهار، من أيام الثلاثاء والجمّع في شهر رمضان، وما بعده من سنة اثنتين، وفي شهور سنة ثلاث، وشهور من سنة أربع ومائتين^(٣٩).

فهاتان الروايتان تنقضان وتنفيان نفيّاً قاطعاً ما جاء في الرواية الثالثة من أن الفراء اعتمد في تأليف معانيه على (معاني القرآن) للأخفش و(معاني القرآن) للكسائي، فضلاً عمّا ذكره ابن الجهم، عن طريقة الفراء في إملاء معانيه، قال: {عن حفظه من غير نسخة^(٤٠) أي: من دون الاعتماد على مصدر أو أي كتاب أثناء إملائه معانيه.

الرواية الرابعة: (الفراء وكتاب سيبويه)

قال الفقطي: {قال الجاحظ: قدِمْتُ بغداد قَدَمَةً، ولم يكن معي شيء أهديه إلى محمد بن عبد الملك الزيّات، فلما خرجت من السفينة سمعتُ منادياً ينادي: من أراد أن يحضر بيع كتب الفراء فليحضر، فقلت: لأذهبنّ لعلّي أن أشترى كتاباً فأهديه إليه، فحضرت فلم أجد في كتبه شيئاً أستحسنه، فلماً بيّعتُ كتبه رفّع فراشه الذي كان ينام عليه ليُبَاع، وُجد تحت وسادته (كتاب سيبويه)، فنودي عليه، فبالغتُ فيه واشتريته وأهديته إلى محمد بن عبد الملك الزيّات، فسرّ به. وقال: شهد الكتابُ عندي على مقدار سيبويه، ودلّني على فضله الفراء إذ نظر فيه، ولم يعلم محمد أنّ الفراء لم ينتفع بالنظر في هذا الكتاب

كبير نفع، لأنه لم ينظر فيه نظر ناصح لنفسه، ولا شاكراً لمن وصل إليه العلم من جهته، ولا معترفٍ بالحق فيه، ولا صادق في روايته عنه ما أخذ منه، فإنه سرَق بعضاً وادّعاه لنفسه، وستر حق صاحبه فلم يشكره، ونقل عنه مسائل وعَرَّاهَا إلى الخليل^(٤٠).

الرَّد على هذه الرواية:

١- في الرواية السابقة أمور غريبة تنثير الدهشة والاستغراب، أولها قدوم الجاحظ من البصرة إلى بغداد لزيارة محمد بن عبد الملك الزيَّات الوزير، فلو فرضنا أنَّ الجاحظ قد زاره في وزارته الأولى سنة (٢٢٥هـ)^(٤١)، يكون الفرق بين وفاة الفراء ووزارة ابن الزيَّات الأولى (١٨) سنة إذ توفي الفراء سنة (٢٠٧هـ)، فهل يعقل أو يصدق أنَّ بيت الفراء يبقى مغلقاً كل هذه السنين؟!.

٢- تذكر الرواية أنَّ الجاحظ حين خرج من الشاطيء في زيارته لابن الزيَّات، سَمِعَ منادياً ينادي (مَنْ أراد أن يحضر بيع كتب الفراء فليحضر)، وأنه ذهب إلى بيت الفراء ليشتري كتاباً مهماً من كتبه ليُهديه إلى الوزير، لكنّه، كما نُسِبَ إليه، قال: (فلم أجد في كتبه شيئاً أستحسنه حتى بيعت كتبه كلها)، وبعد ذلك رُفِعَ فراشه الذي كان ينام عليه ليُباع، فوجد تحت وسادته كتاب سيبويه، فبالغ فيه حتى اشتراه، وأهداه إلى محمد بن عبد الملك الزيَّات فسرَّ به. الأمر الغريب الذي لا يصدق أنَّ تباع كتبه وأثاثه بالمزاد العلني وهو من هو في منزلته العلمية والاجتماعية، أين أهله وأقاربه؟!، وأين أصدقاؤه وتلاميذه؟!، وأين علاقته بالدولة والخلفاء؟!، ولماذا يبقى بيته مغلقاً وفراشه ممدوداً على الأرض كل تلك السنين؟!، هذا لا يحصل حتى للنكرات من الناس ومن ليس له عقب. ولا أصدقاء ولا منزلة.

٣- وتذكر الرواية أنَّ فراش الفراء كان ممدوداً على الأرض والوسادة عليه، معنى ذلك أن هذا الفراش ظلَّ على هذه الحالة ثمانى عشرة سنة في أقلِّ تقدير، فمن يكون هذا الشخص وما منزلته حتى يظل فراشه على هذه الحالة ثمانى عشرة سنة؟!، هذا ليس معقولاً، فما أكثر محبيه وتلاميذه والمقربين والمخلصين، والأدهى أنَّ الرواية تذكر في آخر المزاد: (رُفِعَ فراش الفراء الممدود على الأرض ليظهر تحته كتاب سيبويه)، هذا الكلام لا يصدقُه عاقل، ومن نسج هذه الرواية كان متعصباً لصاحب

الكتاب، كارهاً للفراء، وغايته أن يحطّ من شأنه، ونسأل: كيف يستطيع أن ينام أحد مرتاحاً وتحت رأسه كتابٌ ضخم الحجم بالخطّ والورق القديمين.

٤- ويؤيد ما قلناه في النقطة السابقة: ما انتهت به الرواية من عبارات الذمّ والطعن والتقصّص من الفراء، فقد جاء فيها: (ولم يعلم محمد أنّ الفراء لم ينتفع بالنظر في هذا الكتاب كبير نفع، لأنّه لم ينظر فيه نظر ناصح لنفسه، ولا شاكر لمن وصل إليه العلم من جهته، ولا معترفٍ بالحقّ فيه، ولا صادق في روايته عنه ما أخذ منه، فأنه سرق بعضاً وادّعه لنفسه، وستر حقّ صاحبه... الخ)، هذه عبارات تقطّرُ حقداً وكرهاً للفراء، فقد وصفته بالغفلة والجحود وعدم الاعتراف بالحق وكذب الرواية والسرقعة... الخ.

ويكذب ما جاء في الرواية عامةً، وما ورد في آخرها خاصةً، أنّ الفراء بريء ممّا اتهمته به الرواية، وأنّه لم يُشر ولو مرّة واحدة في معانيه إلى المسمّى (سيبويه) وكتابه، فأين ما ذكرته عبارات الرواية الأخيرة، فضلاً عن ذلك إنّنا نرفض ما ورد في الرواية من طعن على الفراء على لسان الجاحظ.

خاتمة البحث ونتائجه

توصلت في بحثي هذا إلى النتائج الآتية:

- ١- تفنيد ما زعمه أبو موسى الحامض على لسان الفراء من أنّ سيبويه {أعجم لا يفصح، سمعته يقول لجارية له: (هات ذيك الماء من ذاك الجرة)}.٢
- ٢- رفض ما جاء في الرواية (الزنبورية) من أنّ الفراء سَمِعَ (مئة) مسألة من مسائل البصريين وكذلك (مئة) مسألة في مناظرة الأخفش للكسائي، فلو كان سَمِعَ ذلك الكمّ من المسائل لذكر شيئاً منها في كتابه (معاني القرآن).
- ٣- نقض الرواية التي تنص على أنّ الفراء اعتمد في تأليف معانيه على معاني الأخفش والكسائي.
- ٤- رفض ما ذكرته رواية الجاحظ من أنّ الفراء مات وتحت فراشه كتاب سيبويه.

الهوامش

- (١) ينظر: مراتب النحويين ١٣٩، وطبقات النحويين واللغويين ١٣١، ونزهة الألباء ٦٥، ومعجم الأدباء ٢٧٦/٧، وإنباه الرواة ١٧-١/٤، وبغية الوعاة ٣٣٣/٢، وأبو زكريا الفراء ومذهبه في النحو.
- (٢) ينظر: الأنساب ٣٥٢/٤، ووفيات الأعيان ١٨١/٦، واللباب في تهذيب الأنساب ٤١٤/٢.
- (٣) ينظر: لسان العرب (فرا).
- (٤) الأضداد ١٥٩.
- (٥) ينظر: أبو زكريا الفراء ٥٠.
- (٦) معاني الفراء ٤٥/٣.
- (٧) معجم الأدباء ٢٧٦/٧.
- (٨) أنباه الرواة ٧/٤.
- (٩) بغية الوعاة ٣٣٣/٢.
- (١٠) تهذيب اللغة ١٩/١.
- (١١) أبو زكريا الفراء ٧٢.
- (١٢) ينظر: ضحى الإسلام ٣٠٧/٢.
- (١٣) ينظر: المعتزلة ٢٣٢.
- (١٤) ينظر: أبو زكريا الفراء ٧٢-٧٣.
- (١٥) ينظر: أبو زكريا الفراء ٧٢-٧٣.
- (١٦) ينظر: إنباه الرواة ١٠-١/٤.
- (١٧) معجم الأدباء ٢٧٦-٢٧٧/٧، وينظر: إنباه الرواة ١٢-١٣/٤.
- (١٨) معجم الأدباء ٢٧٧/٧.
- (١٩) إنباه الرواة ١١-١٢/٤.
- (٢٠) الأنساب ٣٥٢/٤، وينظر: تاريخ بغداد ١٥٥/١٤، ومعجم الأدباء ٢٧٦/٧، وإنباه الرواة ٣/٤.
- (٢١) معجم الأدباء ٢٧٨/٧.
- (٢٢) معجم الأدباء ٢٧٨/٧.

- (٢٣) أنباه الرواة ٥/٤.
- (٢٤) ينظر: معاني القرآن، مقدمة التحقيق ١١.
- (٢٥) ينظر: أبو زكريا الفراء ١٧٠-٢٠٤.
- (٢٦) ينظر: أبو زكريا الفراء ٢٠٥-٢٦٧.
- (٢٧) ينظر: مراتب النحويين ١٤١، وطبقات النحويين واللغويين ١٣٣، و تاريخ بغداد ١٤/١٥٥، ونزهة الالباء ٦٨، وكتاب الثقات ٩/٢٥٦.
- (٢٨) معجم الأدباء ١/٥١.
- (٢٩) ينظر: معجم الأدباء ٤/٢٥٤.
- (٣٠) طبقات النحويين واللغويين ٦٨.
- (٣١) طبقات النحويين واللغويين ٦٩.
- (٣٢) طبقات النحويين واللغويين ٧٠.
- (٣٣) سورة طه ٢٠.
- (٣٤) ينظر: معاني الفراء ٢/١٧٧.
- (٣٥) يبدو أن سيبويه رجع إلى البصرة عن طريق النهر، وإلاّ فما علاقة شاطيء البصرة بوضوله؟.
- (٣٦) كما يبدو هي نوع من السفن للنقل النهري.
- (٣٧) طبقات النحويين واللغويين ٧٠.
- (٣٨) طبقات النحويين واللغويين ١٣٢-١٣٣، وينظر: إنباه الرواة ٤/٤.
- (٣٩) معاني الفراء ١/١.
- (٤٠) إنباه الرواة ٤/٨-٩.
- (٤١) ينظر: معجم الأنساب والأسر الحاكمة ٦.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

(أ)

- أبو زكريا الفراء ومذهبه في النحو واللغة، تأليف: الدكتور أحمد مكي الأنصاري، القاهرة، ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م.
- الأضداد، للأنباري (محمد بن القاسم ت ٣٢٨هـ)، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، دائرة المطبوعات والنشر، الكويت، ١٩٦٠م.
- أنباه الرواة على أنباه النحاة، للقفطي (جمال الدين علي بن يوسف ت ٦٤٦هـ)، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، دار الكتب المصرية، القاهرة، ج ١ ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م، ج ٢ ١٣٧١هـ / ١٩٥٢م، ج ٣ ١٣٧٤هـ / ١٩٥٥م، ج ٤ ١٩٧٣.
- الأنساب، للسمعاني (ت ٥٦٢هـ)، تقديم وتعليق: عبد الله عمر البارودي، دار الجنان، بيروت- لبنان، ط ١، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.

(ب)

- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، للسيوطي (جلال الدين عبد الرحمن ت ٩١١هـ). تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ١٩٦٥م.

(ت)

- تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي (أبي بكر أحمد بن علي ت ٤٦٣هـ)، دار الفكر للطباعة (د.ت).
- تهذيب اللغة، لأبي منصور الأزهري (محمد بن أحمد ت ٣٧٠هـ)، حققه وقدم له: عبد السلام محمد هارون، راجعه: محمد علي النجار، دار القومية العربية للطباعة، ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م.

(ث)

- الثقات، للإمام الحافظ التميمي البستي (محمد بن حبان ت ٣٥٤هـ)، دار الفكر، ط ١، ١٩٨٣م.

(ط)

- طبقات النحويين واللغويين، الزبيدي (أبو بكر محمد بن الحسن ت ٣٧٩هـ)، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ١١١٩هـ / ١٩٧٣م.

(ض)

- ضحى الإسلام، أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة،

(ل)

- اللباب في تهذيب الأنساب، للجزري (عز الدين بن الأثير ت ٦٣٠هـ)، مكتبة المثنى، بغداد.
- لسان العرب، لأبن منظور (ت ٧١١هـ)، طبعة مصورة عن طبعة بولاق، الدار المصرية للتأليف والترجمة (د.ت).

(م)

- مراتب النحويين، لأبي الطيب اللغوي (ت ٣٥١هـ)، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٥٥م.
- معاني القرآن، للفراء (أبي زكريا يحيى بن زياد ت ٢٠٧هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، ج ١، مطبعة دار الكتب المصرية، ط ١، ١٣٧٤هـ / ١٩٥٥م. ج ٢، الدار المصرية للتأليف والترجمة. ج ٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٢م.
- المعتزلة، تأليف: زهدي حسن جار الله، القاهرة، ط ١، ١٣٦٦هـ / ١٩٤٧م.
- (معجم الأدباء) المعروف بـ(إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، لياقوت الحموي (شهاب الدين بن عبد الله ت ٦٢٦هـ)، مطبعة هندية، ط ٢، مصر ج ١ ١٩٢٣، ج ٢ ١٩٢٤، ج ٣، ج ٤ ١٩٢٧، ج ٦ ١٩٣٠.
- معجم الأنساب والأسر الحاكمة، للمستشرق زامباور، الدكتور: زكي محمد حسن، ود. سيدة إسماعيل كاشف، دار الرائد العربي، بيروت ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م.

(ن)

- نزهة الألباء، لأبي البركات الأنباري (ت ٥٧٧هـ)، تحقيق: د. إبراهيم السامرائي، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٥٩م.

(و)

- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبن خلكان (أبي العباس شمس الدين أحمد ت ٦٨١هـ)، تحقيق: د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت/لبنان (د.ت).

الأعراض البشرية لأنبياء رب البرية

دراسة في العقيدة الإسلامية

د. ثائر إبراهيم خضير الشمري

كلية التربية والألسن- عمران

قسم القرآن الكريم وعلومه- جامعة صنعاء

المقدمة

يا رب لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك، وأصلي وأسلم على نبيك وحبيبك سيدنا محمد، القائل: {إني لست كهيتكم} الذي فضله على جميع أنبيائك ورسلك، ورضي الله عن آل بيته الطيبين الطاهرين، وصحابته الأوفياء المجاهدين، ومن تبعه بصدق إلى يوم الدين، وأما بعد:

فإن كل حديث يعظم بعظمة موضوعه وأهميته، ويزداد عظمةً وقدرًا إذا كان موضوعه هو أنبياء الله ورسله عليهم السلام، ولكن الحديث عنهم باب كبير، ومحيط واسع، ولا يمكن الإحاطة بفصل منه في بحث صغير مثل هذا، ومع هذا فقد أحببت أن أبحث في جزئية واحدة من أجزاء ذلك المحيط الكبير، وقد سميت:

العوارض البشرية لأنبياء رب البرية، في العقيدة الإسلامية.

وسبب اختياري لهذا الموضوع هو ما رأيته من فهم سقيم، وصورة مشوهة، واعتقادات باطلة في الجانب البشري في حياة الأنبياء الكرام - على نبينا وعليهم أفضل الصلاة والسلام - عند كثير من شباب جيلنا، بل عند بعض أساتذة كليتنا في وقت تزدهم فيه أيماننا بهجمات داخلية وأخرى خارجية، وتكتظ باعتداءات الحاقدين والحاسدين، مستهدين شخصيات الأنبياء والمرسلين العلية، بترويج أكاذيب وأباطيل وقصص ما أنزل الله بها من سلطان.

وفي الحقيقة إن دراسة شخصية أي نبي من الأنبياء، والمرسلين عليهم السلام والتأمل في خصائصها، والبحث عن مميزاتها تؤكد لنا أننا نقف أمام شخصية عظيمة غير عادية، لا نظير لها بين كل البشر، في سموها، وكمالها، ومناقبها، وشمائلها، وأخلاقها، صدقاً، وأمانة، وشفراً، ونسباً، وعقلاً، وروحاً، وقلباً، ولا يصح مجرد التفكير بإجراء أي عملية قياس لأي عبقر أو مفكر أو فيلسوف عليها.

إننا نحاول الآن أن نرفع أبصارنا الضعيفة أمام جبال شاهقة، تستحيل رؤية أولها، وتمتتع مشاهدة قممها، ونقف في ميدان يتشرف الوقوف فيه كل عاقل متقف منصف، بخضوع وهيبة وإجلال، لم لا وقد حوت عقولهم النيرة كل مصالح الإنسانية، واتسعت صدورهم لتصرفات كل بني البشرية.

وقد أخذت على نفسي في هذه الدراسة المتواضعة الاكتفاء بما صح من الأحاديث النبوية الشريفة قدر الاستطاعة، وذلك لأمرين: أحدهما لأن الموضوع عقائدي ولا يمكن أن يتساهل فيه بغير الحديث الصحيح، وثانيهما للابتعاد عن الخلاف والجدال.

وإنني أدعو كل عقلاني مثقف إلى قراءة الصفحات القادمة، قراءة نقدية وموضوعية، ومناقشة مسائلها على طاولة الوسطية والاعتزان، والدليل والبرهان، بعيداً عن الاتجاهات المذهبية، والموروثات الفكرية، والتحيزات المقيتة.

اللهم اجعل هذا العمل صالحاً، ولوجهك خالصاً، وانفع به كاتبه وقارؤه وسامعُه وناشره ومعلمه، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين والحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول

الأعراض، وحكمها، وأنواعها، وأقسامها

المطلب الأول:

الأعراض لغة: قال العلامة اللغوي مجد الدين الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ) - رحمه الله - عرض الشيء: (بمعنى) بدأ وعرض له كذا يعرض: ظهر عليه وبدأ، وعرض الشيء له: أظهره له، وعرض عليه: أراه إياه. وبالتحريك: ما يعرض للإنسان من مرض ونحوه^(١).

والأعراض جمع ، مفردة: عرض وهي المحنة المعترضة، أي: النازلة^(٢). وجاء في لسان العرب: العوارض: (هي) التثايب، سميت عوارض لأنها في عرض الفم. والعوارض: ما ولي الشدقين من الإنسان. وعارضة الوجه ما يبدو منه. والعرض هو غير العرض أما العرض (بفتح الراء) فهو مصطلح منطقي ومعناه: (الوصف) الذي لا يدخل في حقيقة جزئيات الشيء كالضحك^(٣).

وأما العرض (بسكون الراء) فهو: إظهار الشيء بحيث يرى للتوقيف على حاله^(٤). ولا أرى ضرورة في تفصيل الحديث عن تقسيم المنطقة للعرض إلى عرض لازم وعرض مفارق وما ينبني على ذلك من الخاصة والعرض العام ، لعدم حاجة موضوعنا إلى ذلك.

والبشرية نسبة إلى البشر - بفتح الباء والشين - والبشر هو: الإنسان ، ذكراً كان أو أنثى، واحداً أو جمعاً ، وقد يثنى، ويجمع أبشراً^(٥).

التعريف الاصطلاحي: وبعد هذه اللمحة اللغوية السريعة نستطيع أن نعرف عنوان بحثنا تعريفاً اصطلاحياً، فنقول في العوارض البشرية لأنبياء رب البرية:

هو ما يظهر على أنبياء الله تعالى من مظاهر بشرية، ويشاركهم فيها عامة بني البشر، من غير أن يلحق بهم عيب أو انتقاص أو مهانة. كالفرح والترح، والضحك والبكاء، والأكل والشرب، واليقظة والنوم وغيرها.

المطلب الثاني: حكم وقوعها

كل نبي ورسول من الأنبياء والمرسلين - على نبينا وعليهم أفضل الصلاة والسلام - بشر، وجسمه وظاهره بشر، ويجوز أن يجري عليه قانون التغيير كما يجري على سائر البشر، فقد تصيبه الآلام، والأسقام والمرض، والتعب والنصب، والفرح والحزن، والرضا والغضب وقد جاع نبينا ﷺ وعطش، وسر وغضب، وضحك وبكى، ونام واستيقظ، وتزوج وطلق، ومسه الضعف والكبر، وسقط في معركة أُحد وخدش جانبه، وكسرت رباعيته الشريفة^(٦). وسُقي السم وتداوى واحتجم وتعوذ، ولحق بالرفيق الأعلى.

ولم يكن الأنبياء الكرام بعيدين عن هذه العوارض البشرية، فقد ابتلوا كما ابتلي ﷺ فقد ألقى سيدنا إبراهيم الخليل في النار، ونشر سيدنا زكريا بالمناشير، ورمي يوسف في الجب، وابتلي أيوب بأولاده وملكه وصحة جسمه، واختبر نوح بولده، ولوط بزوجه وموسى بقومه، وهكذا... وهكذا فإنه يجوز في الأنبياء: {كل ما يجوز على البشر من الأمور العاطفية} - ولكن - في حدود مكانة رسالتهم وما يقق مع منزلتهم^(٧) من حيث أنهم صفوة الله تعالى وخيرته من خلقه.

وعموماً يمكننا القول إن حكم وقوع الأعراض البشرية بالنبي أو الرسول ﷺ ينقسم إلى قسمين.

المطلب الثالث: أعراض جائزة

يجوز على الرسل، وكذا الأنبياء كل ما كان من الأعراض البشرية مما ليس محرماً ولا مكروهاً ولا مباحاً مزيئاً، كسؤال الصدقة أو قبولها، والأكل والشرب في السوق، ولا مؤدياً إلى النفرة منهم، أو إلى النقص من مراتبهم العلية، سواء كان ذلك مما لا يستغني عنه البشر كالأكل، أو يستغني عنه كالجماع في حال الحل. وذلك لأن ظواهرهم متلبسة بالصورة البشرية، فجاز عليهم كل ما يجوز لها من الأعراض غير ما استثنى، مما لا يجلب لهم منقصة أو مذمة، وأما مواطنهم الزكية فهي منزهة طاهرة عالية دائماً وأبداً عن كل شائبة، لأنها منشغلة بالله تعالى - جل جلاله وعم نواله -^(٨) ولذلك قال الإمام الشيخ إبراهيم اللقاني - رحمه الله - في أرجوزة التوحيد:

وجائز في حقهم كالأكل

وَالْجَمَاعُ لِلنِّسَاءِ فِي الْحَلِّ (٩)

ويجوز لهم كل شيء لا يقدح في نبوتهم، ولا يحقر من شأنهم، ولا يهين من كرامتهم، ولا ينقص من منزلتهم، ولا يحول بينهم وبين تبليغ دعوتهم، قال الله تعالى ﴿...﴾ (١٠).

المطلب الرابع: الأعراض غير الجائزة

فضابطها هو كل ما يخل بمقام النبوة أو بوظيفة الرسالة، مثل الإغماء الطويل، والجذام، والبرص، والجنون، والعمى، أو امتهان حرفة وضيعة وكل فعل منهي عنه ولو نهي كراهة أو خلاف الأولى (١١)، فهم محفوظون ظاهراً وباطناً من كل فعل محرم ومكروه كالزنا، وشرب الخمر، والسرقة، والكذب، وغيرها من الآثام الظاهرة، والحسد، والغفلة، والكبر، والرياء، والعجب، والطمع، وغيرها من الآثام الباطنة.

وقال العلامة الشيخ إبراهيم البيجوري (ت ١٢٧٧هـ) - رحمه الله -: {وأما المحرم فلم يقع منهم إجماعاً، وما أوهم المعصية فمؤول بأنه من باب: حسنات الأبرار سيئات المقربين، ولا يجوز النطق به في غير مورده إلا في مقام البيان (١٢) والتعليم لأهل هذا الفن فقط.

والأدلة على بشرية هذه الذوات الشريفة وأعراضهم المنيفة كثيرة هي، في الكتاب المجيد والسنة المباركة، منها قوله تعالى ﴿...﴾ (١٣) وقوله سبحانه ﴿...﴾ (١٤).

وقوله ﷺ تواضعاً لرجل ارتعدت فرائصه لما رآه هيبه: {هَوْنٌ عَلَيْكَ، فَإِنِّي لَسْتُ بِمَلِكٍ، إِنَّمَا أَنَا ابْنُ امْرَأَةٍ كَانَتْ تَأْكُلُ الْقَدِيدَ بِمَكَّةَ} (١٥) وقوله ﷺ: {إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ أُنْسَى كَمَا تَنْسَوْنَ، فَإِذَا نَسِيتَ فَذَكِّرْنِي} (١٦).

المطلب الخامس: وقفة مع النسيان (١٧)

النسيان من المظاهر الطبيعية الواضحة عند بني البشر، وهو من جملة العوارض البشرية التي يجوز أن تظهر على ظاهر النبي والرسول ولكن طبيعة النسيان عند النبي تختلف عن طبيعة النسيان عند عامة البشر، وتفصيل ذلك هو أن النسيان في حق النبي يجوز في حالة، ولا يجوز في حالة.

أما الجواز ففي غير شأن النبوة أو الوحي ووظيفة الرسالة، كالأمر التي تتعلق بشأن إصلاح البيت أو البيع والشراء وغيرها من الأمور الحياتية، وهذا كله لا يقدح في نبوته ولا في معجزاته ولا في دعوته. وعليه يحمل قوله ﷺ: {إنما أنا بشر أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكروني}.

وأما عدم الجواز ففي كل ما يتعلق بالرسالة والوحي والتشريع والتبليغ، فإن النسيان عليه هنا مستحيل قطعاً، لأنه قادح في دعوته ومعجزاته ورسالته، وعليه يحمل قوله ﷺ: {إني لأُنسى أو أنسى} - بضم الهمزة وتشديد السين - لأُسْنِي^(١٨) والمعنى إني لا أنسى شيئاً مما أوحاه الله تعالى إليّ ولكن الله تعالى ينسيني لأعلمكم أمراً شرعياً تفعلونه إذا نسيتم أنتم، فالنسيان هنا جاء لمصلحة ومنفعة. وحاشاه ﷺ أن تصيبه غفلة أو زهول عن الله تعالى ولو في جزء من الثانية، لأن باطنه الشريف منزّه عن غير الله تعالى، فما أعظم قلبه، وما أجلّ روحه؟!.

بل كيف يتصور أن يغفل عن ربه في يقظته وهو لا يغفل عنه في نومته، فإذا امتنعت غفلته عن ربه في نومته فإن امتناعها عنه في يقظته من باب أولى، ودليلنا في هذا قوله ﷺ: {إن عيني تمانان، ولا ينام قلبي}^(١٩) فقد أخبر في هذا الحديث الصحيح أن سره اللطيف وقلبه الشريف، وروحه المنيف هو غير جسده الكريم، وظاهره العظيم، وأن ما يمكن أن يعتري ظاهره من تعب ونوم وغيرهما من الظواهر البشرية، لا يحل شيء منها في باطنه الطاهر، والله تعالى أعلم.

المطلب السادس: أنواع العوارض

من يتأمل بفكره في مجمل العوارض البشرية التي تحل بالأنبياء الكرام - عليهم أفضل الصلاة والسلام - يجدها عموماً على نوعين:

١- أعراض منفرة.

٢- أعراض غير منفرة.

والمقصود بالعوارض المنفرة هي الظواهر البشرية التي تزج الآخرين وتبعدهم عن حلت هي به، فيهربون عنه، و يعرضون عن رؤيته، ويشردون من دعوته. ومثل هذا النوع من العوارض مستحيل في حق النبي، لأنه يمنع الناس من مجالسته، والاستماع

الأعراض البشرية لأنبياء رب البرية

إليه، والانتفاع بدعوته ووعظه وأخباره، وروحه، وقلبه. فلا يجوز أن يحل فيه مرض الجذام، والبرص، والجنون، والعمى، والعور، والصمم، والبكم، والعتة، والسفه وغيرها من الأمراض والأسقام المرفوضة بالطبع ويلحق بهذه الأمراض جميع الحرف الوضيعة، والمهن الدنيئة، وكل ما هو مخل بالمرءة ومنقص من الهيبة وسلبي في الشخصية، لأن الله تعالى صان أنبياءه ورسله من جميع العيوب الخلقية، والخلقية وجعلهم معصومين من كل عارضة وعيب ينفر الناس منهم.

وهم معصومون من الحسد، والعجب، والغرور، والكبرياء، والرياء، والنفاق، والكذب والخفة، والشرة، والطمع، والجبن، والكسل، واليأس، وضيق الصدر، وقساوة القلب: **جَنَّبَتْ تَنْبُطٌ** (٢٠).

كيف لا وقد خلقهم الله تعالى أكمل أهل زمانهم خُلُقاً وخُلُقاً، وأفضلهم حِلْماً وأوسعهم صدرًا وأكملهم عقلاً وأحسنهم إرشاداً وتوجيهاً وهذه العيوب ومثيلاتها توجب نفرة الناس منهم، وابتعادهم عن دعوتهم.

المطلب السابع: سؤال وجوابه

فإن سأل سائل: فما تقولون في عقدة لسان موسى عليه السلام وما تقولون في مرض أيوب عليه السلام الذي فر منه الناس بسببه، وما تقولون في عمى يعقوب عليه السلام وقد ثبت كل ذلك في القرآن الكريم. فقد قال عن عقدة لسان موسى: **جَوْوْؤِي** (٢١).

وقال عن مرض أيوب: **جَنَدَتْ ثَنَّتْ ثَنَّتْ** ^(٢٢) أي نالني في بدني ضر، وفي مالي وأهلي ^(٢٣). وقال ابن كثير {ابتلني في جسده ، يقال: بالجدام في سائر بدنه، ولم يبق منه شيء سليم سوى قلبه ولسانه يذكر به الله عز وجل حتى عافه الجليس، وأفرد في ناحية من البلد، ولم يبق أحد من الناس يحنو عليه سوى زوجته} ^(٢٤) فالضر {الذي دعا أيوب ربه تعالى أن يزيله عنه هو ما أصاب بدنه من مرض، هجره الناس من أجله} ^(٢٥).

وقال عن عمى يعقوب چې يې □ □ چ^(٦٦) واللغة في اللسان، والجذام أو البرص في الجسم، والعمى وذهاب البصر، كل ذلك من العيوب المنفرة، فكيف حلت بهؤلاء الكرام - على نبينا وعليهم أفضل الصلاة والسلام - وهم أكرم خلق الله على الله؟

والجواب على هذا السؤال بالترتيب هو أن عقدة لسان سيدنا موسى كانت موجودة قبل أن يوحى الله إليه ويكون نبياً رسولاً، ولما أوحى الله تعالى إليه، وأمره بالدعوى إلى

التوحيد رفع منه هذه العقدة بدعوته بديل قوله تعالى حكاية عن دعاء سيدنا موسى جوفو
ي ي ي ي ي ي^(٢٧) وقد استجاب الله تعالى دعائه وأزال منه هذه العقدة. چ □ □ □ □ □^(٢٨)
^(٢٩)

ولا بد هنا من تسجيل ملاحظة مهمة: هو أنه قد شاع في كثير من كتب التفسير أن سيدنا أيوب قد ابتلي بالبرص والجذام، وأصبحت له صورة مقززة ورائحة كريهة، لأسباب اجتهد الزمخشري^(٣٣)، والقرطبي^(٣٤)، وغيرهما من المفسرين بمعرفتها، والحق هو أننا لا نستطيع أن نصدق بكل ما حاولوا الاجتهاد فيه في قصة سيدنا أيوب، لسبب رئيس واحد، وهو أن القرآن الكريم لم يذكر في معرض حديثه عن قصة أيوب أي شيء من هذه الأسباب وهذه الأمراض المنفرة، ولذا فنحن لا ننق بما أشتهر عن أيوب من قصص وأخبار: {لعدم ورودها في كتاب الله العزيز، وعدم ثبوتها عن النبي ﷺ والغالب فيها أنها من الأسر انبليات، أو أنها من مخترعات القصاصين} ع^(٣٥).

وأما ما حدث لسيدنا يعقوب **چي يېڭ** □ □ □ **چ** ^(٣٦) فلا يعني أنه فقد بصره كلياً حتى أصيب بالعمى وإنما كان ذلك ضعفاً طارئاً على بصره من شدة البكاء والحزن على يوسف ^(٣٧). **چي يېڭ** وعلى هذا فمعنى **چي يېڭ** أي: ابيضت عيناه من ملازمة البكاء الذي هو ثمرة الحزن **چ** □ □ □ **چ** بمعنى كاظم وهو الممسك على حزنه فلا يظهره ^(٣٨).

وجاء في كتاب كلمات القرآن تفسير وبيان في معنى **چي يېڭ** **چ** أي: غطت عينيه غشاوة ^(٣٩).

وأما النوع الثاني: أعراض غير منفرة

فإنه يشمل كل مظهر بشري يبدو على النبي أو الرسول مألوفاً أو طبيعياً، فعلاً كان أو قولاً، أو خلقاً أو خلقاً أو حالاً، وإذا كان النوع الأول تابعاً - من حيث الحكم - إلى الأعراض الممنوعة، غير الجائزة، فإن النوع الثاني - غير المنفرة - تابع إلى الأعراض الجائزة، وقد مثلنا لها هناك، ونزبدها هنا: السباحة، وركوب الخيل، ومداعبة الزوجة

والأطفال، والسمر، والسفر، والقراءة والكتابة، وكل مهنة شريفة لا تقدر بمنزلة النبوة أو شرف الرسالة.

وقد ذكر الإمام أبو منصور الماتريدي الحنفي السمرقندي (ت ٣٣٣هـ) - رحمه الله - في شرح الفقه الأكبر حرفَ بعض الأنبياء الكرام - على نبينا وعليهم أفضل الصلاة والسلام - فقد كان آدم زراعاً، وإدريس خياطاً، ونوح نجاراً، وإبراهيم بزازاً، وموسى أجيراً لشعيب، وسيدنا محمد تاجراً^(٤٠).

المطلب الثامن: أقسام العوارض

ويمكن أن نقسم جميع العوارض من حيث محلها على قسمين:

- ١- **عوارض ظاهرة:** وهي التي تظهر على الجسم، كالضحك والبكاء والنعاس وغيرها.
- ٢- **عوارض باطنة:** وهي التي لا يمكن رؤيتها، لأن محلها باطن الإنسان، ولا سيطرة على باطنه كالحب، والكراهة، والرحمة، والحنان، وأضداد هذه الصفات وغيرها.

ويمكن تقسيمها من حيث الاكتساب على قسمين أيضاً:

- ١- **عوارض مكتسبة:** وهي التي للعباد دخل بمباشرة أسبابها، كالجهل فإنه يمكن أن يزول إذا باشر العبد بطلب العلم وتحصيله، وكالمريض إذا تناول الدواء وكالفقير إذا سعى في مناكب الأرض، ونحو ذلك.
- ٢- **عوارض سماوية:** وهي التي لا دخل للعباد في تحصيلها، كالجنون، والنوم، والتقدم في السن، وتغير الشكل، وتبدل الصوت، ونحو ذلك، والله أعلم.

المطلب التاسع: أجساد الأنبياء

هذا الموضوع مهم فإن: {الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام وسائط بين الله تعالى وبين خلقه^(٤١)، يبلغونهم أوامره، ونواهيه، ووعدته ووعدته، ويعرفونهم بما لم يعلموه من أمره وخلقهم، وجلاله وسلطانه، وجبروته وملكوته، فظواهرهم وأجسادهم وبنيتهم متصفة بأوصاف البشر، طارئ عليها ما يطراً على البشر من الأعراض والأسقام، والموت، ونعوت الإنسانية، وأرواحهم وبواطنهم متصفة بأعلى من أوصاف البشر، متعلقة

بالملا الأعلى، سليمة من التغير والآفات، لا يلحقها غالباً عجز البشرية، ولا ضعف الإنسانية^(٢).

ولكن بعد التأمل العلمي الطويل في مجموع الأحاديث الصحيحة الآتية ظهر لي أن أجسامهم المباركة وإن كانت أجساماً بشرية، بيد أن أرواحهم الطاهرة لقوتها، وكثافة النور الرباني، والأسرار الإلهية المودعة فيها، جعلت أجسامهم تنهض بأعمال وتؤدي وظائف، وتقوم بأشياء، تعجز البشرية كلها عن أداء شيء منها وهي خاصة بهم خارجة عن نطاق التكليف.

بمعنى أن أجسامهم بشرية بلا نزاع، ولكنها ليست كبقية الأجسام البشرية الأخرى، ولو كانت كبقية الأجسام بلا مزية عنها، لانعدمت الفائدة في خطابه تعالى لسيدنا موسى: **جَفَّفَقْ**^(٣) أما الأدلة الصحيحة فإنني أضعها بين يديك، وتأمل بفكرك إشاراتنا ودلالاتها:

١. **نبح الماء من بين الأصابع:** عن أنس رضي الله عنه قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وحانت صلاة العصر، فالتمس الناس الوضوء - أي: الماء المعد للوضوء - فلم يجده، فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بوضوء، فوضع رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك الفناء يده، وأمر الناس أن يتوضؤوا منه. قال: فرأيت الماء ينبع من بين أصابعه فتوضأ الناس، حتى توضؤوا من عند آخرهم. فسأله سائل: كم كنتم؟ فقال: كنا زهاء ثلاثمائة^(٤).

هنا - أيها القارئ الكريم - قف قليلاً، وسل نفسك: أي أصابع شريفة هذه نبع من بينها ماء، توضأ به ثلاثمائة رجل من المسلمين؟! هل عهدت الطبيعة البشرية مثل هذا؟!

٢. **من تحت يده كثر الطعام:** في يوم حفر الخندق صنع جابر بن عبد الله لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقط طعاماً، لكن رسول الله وضع يده في العجين والبرمة وبارك حتى أطعم منها ألف رجل. قال جابر: فاقسم بالله لأكلوا حتى تركوه وانحرفوا^(٥). أي: حتى شبعوا وانصرفوا. فأبيد عزيمة هذه خرج منها رزق ألف مقاتل؟!

٣. **عملية جراحية من غير تخدير:** كانت في كف شريحيل الجعفي سلعة - وهي زيادة بين الجلد واللحم غدة أو كيس دهن - تمنعه القبض على السيف وعنان الدابة، فشكاها للنبي صلى الله عليه وسلم فما زال يطحنها بكفه حتى رفعها، ولم يبق لها أثر^(٦).

٤. سمعه للنباتات: فقد سمع النبي ﷺ أنين الجذع الذي كان يخطب عليه، ولما سأله: {إن شئت أردك إلى الحائط- البستان- الذي كنت فيه...، وإن شئت أغرسك في الجنة..} فسمع النبي ﷺ جوابه: تغرسني في الجنة. فقال ﷺ: {قد فعلت^(٤٧)} وهذا السمع خارق لما اعتاده البشر.

٥. سمعه للجملادات: قال ﷺ: {إني لأعرف حجراً بمكة كان يسلم عليّ}. قيل: إنه الحجر الأسود^(٤٨) وقد كلمته شاة اليهودية المسمومة، وقال لمن أكل منها: {ارفعوا أيديكم، فإنما أخبرتني أنها مسمومة^(٤٩)}. وفي رواية: {إن فخذها تكلمني أنها مسمومة^(٥٠)}.
٦. جسم يعيش من غير طعام ولا شراب: قال ﷺ: {إني لست كهيتكم- أي: جسمي ليس كجسمكم- إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني^(٥١)} أي أن غيره إذا جاع ولم يأكل ضعف لذلك جسمه، وخارت قوته، وتوقف عمله، أما نبي الله ﷺ فإنه لا يظهر عليه أي شيء من ذلك، لأن جسمه الشريف ليس كأجسامهم، كما قرأنا الآن نص قوله: {لست كهيتكم^(٥٢)}.

بل إن الله تعالى منحه قوة أربعين رجلاً بنص الحديث: {أتاني جبريل بقدر فأكلت منها، فأعطيت قوة أربعين رجلاً في الجماع^(٥٣)}.

ومن المعلوم أنه أسري وعرج بجسمه إلى ما فوق سدرة المنتهى وعاد إلى الأرض في ليلة واحدة، وسرعة جسمه الشريف بهذا قد فاقت سرعة الضوء في الفراغ والمعلنة دولياً منذ عام ١٩٣٨ في مؤتمر باريس وهي: (٣٠٠) ألف كيلو متر في الثانية^(٥٤)، بملايين الأضعاف.

وقد ثبت في الفيزياء الحديثة أخيراً أن أسرع الجسيمات وصلت أقصى سرعة لها اليوم إلى (١٠٠) ألف كيلو متر في الثانية. ولن ننسى جسم سيدنا إبراهيم عندما رمي في النار ولم يحترق، وجسم سيدنا يونس الذي لبث في بطن الحوت، وغير ذلك الكثير...

فإن قلت: ما ذكرته إنما هو من معجزات الأنبياء ، ومن أجل النبوة وقعت.
قلت: لا خلاف في كونها معجزات، ولكن الحديث فيمن ظهرت على يده، لا فيها.
فإن قلت: هذا من خصوصيات الأنبياء.

المطلب الأول: الابتلاء سنة إلهية عامة

والمعنى الاصطلاحي لكلمة الابتلاء يشترك مع المعنى اللغوي لهذه الكلمة، بمعنى:

الاختبار والامتحان للإنسان، في الشدة والرءاء، على مقتضى الحكمة الإلهية، سواء كان هذا الاختبار للصبر، أو للشكر، أو للأجر، أو للتوجيه أو للتأديب، أو للتمحيص والتمييز، أو لغير ذلك من الأغراض الشرعية الصحيحة^(٥٦). والدليل على أن الابتلاء الإلهي قانون مفروض على جميع أنبيائه ورسله، هو أننا لو استعرضنا حياة الأنبياء الكرام في القرآن الكريم سريعاً لوجدنا حياة كل واحد منهم قد ملئت بأنواع من الامتحانات والاختبارات فسيدنا نوح عليه السلام استهزأ به قومه وقالوا له: **چچچچچیدچ**^(٥٧) وسخروا من بشريته الكريمة ومن أتباعه المؤمنين، وقالوا له: **چووؤووؤووؤی یچد**^(٥٨) فلا مزية لك علينا حتى تكون نبياً نذيراً، وكيف نتبعك ونؤمن بدعوتك وأتباعك هم أردائنا وخسائنا من الفقراء والضعفاء ونحن السادة الأشراف.

[illegible]

وبعدھا حال موج الماء بينه وبين ابنه فكان من المغرقين. وقبل هذا أبّتلې بخيانة زوجته، حيث كانت تخبر الناس أن نوحاً زوجها مجنون، وإذا آمن مع نوح أحد تهدده بأنها سوف تخبر الجابرة من قوم نوح ليقّتلوه.

وأما سيدنا هود عليه السلام فقد ابْتُلِيَ بكبريائه قومَه وتعاليمه عليه، وكانوا عازمين على عدم الانتفاع بوِعه وارشاده، وقالوا له: ﴿ج □□□□□□□□□□﴾^(٦٠).

الفاحشة، وهي بهذه التصرفات السيئة كانت تشابه زوجة سيدنا نوح، وهذا ما قصه لنا القرآن الكريم حيث قال سبحانه: ﴿كَذَٰلِكَ يَكْفِيكَ الْفَحْشَىٰ وَالْمُنْكَرَ ۚ وَكَذَٰلِكَ تُصَفَّىٰ﴾^(٦٨) والمقصود بالخيانة هنا هي الخيانة في الدين لا الفاحشة: {فإن نساء الأنبياء معصومات عن الوقوع في الفاحشة لحرمة الأنبياء}^(٦٩).

وأما سيدنا شعيب عليه السلام فقد هدده قومه بالقتل، وقالوا له أنت فينا ضعيف، ووحيد، ولا تقدر على مخالفتنا، ولولا عشيرتك ومعزتهم عندنا لرجمناك: ❦❦❦❦❦❦❦❦❦❦❦❦.

يُؤَدِّدُّهُ(٧٠).

وأما سيدنا يوسف عليه السلام فقد ابتلي طول عمره، فقد أجمع إخوته على أن يجعلوه في غيابة الجب، ثم ابتلي بامرأة العزيز، ثم ابتلي بالسجن، وهكذا كلما مضينا مع قصص الأنبياء الكرام تتجدد أمامنا صور البلاء والامتحان وهو دليل على أن هذا القانون الإلهي عام، لا يفرق بين نبي أو غيره، ولا بين عربي أو أعجمي، ولا بين مؤمن أو كافر، ولا خلاص لأحد من هذا القانون لأن داره التي لا دار له سواها، قائمة على أساس هذا القانون: **چې پيښتانت تېږه** ^(٧١) وقال سبحانه: **چې دے دے کٹا کٹوچ** ^(٧٢).

فلا بد إذن من التحلي بالصبر، وهذا هو الدرس الثاني الذي سنتحدث عنه الآن إن شاء الله.

المطلب الثاني: الصبر الجميل

الصبر لغة: هو الحبس. وصبره عنه يصبره: حبسه، وصبر الإنسان وغيره على القتل: أن يحبس ويرمى حتى يموت^(٧٣) والصبر اصطلاحاً: يحمل على معان ثلاثة هي:

- ١- حبس النفس على المكارِه.
- ٢- واحتمال المصائب من غير جزع.
- ٣- ومقاومة هوَى النفس^(٧٤).

والصبر خلق ومبدأ تربوي عظيم، لأن الإنسان بالصبر يتمكن بطمأنينة وثبات من أن يضع الأشياء في مواضعها، ويتصرف في الأمور بعقل واتزان، وينفذ ما يريد من تصرف في الزمن المناسب، وبالطريقة المناسبة الحكيمة، وعلى الوجه المناسب الحكيم^(٧٥).

ولو أخذنا ثلاثة نماذج من صبر الأنبياء الكرام عليهم السلام، أولهم سيدنا نوح عليه السلام الذي مكث يدعو قومه ألف سنة إلا خمسين، وثانيهم سيدنا يعقوب الذي صبر على فقد

الأعراض البشرية لأنبياء رب البرية

يوسف حتى ابيضت عيناه من الحزن عشرات السنين، وخاتمهم سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد ﷺ الذي ابتلي باستهزاء قومه وسخريتهم، وبوفاة درعه الحصين زوجته وعمه، ووفاة إبراهيم ولده، وعمه الحمزة أسد الله وأسده وغير ذلك من صنوف البلاء الكثيرة.

أقول: من يتدبر سيرة هؤلاء الكرام وغيرهم من الأنبياء والمرسلين، ويتعاش معهم بفكره ثم بروحه، يستنشق من رحيقهم آثاراً تربوية عظيمة، وهم يواجهون كل تيارات الابتلاء العصبية بثبات وصبر وتحمل. ولكن: إنجاح الأثر التربوي للإيمان بالرسول يتوقف على الإيمان بأنه مؤيد بالوحي والإلهام من عند الله تعالى، وأنه أمين قد بلغ رسالات ربه- وأنه القدوة الكاملة في كل فضيلة ومنقبة- فإذا تم هذا شعر الإنسان بسعادة عظيمة كلما اقتدى بأمر من أوامر الرسول، أو بأسلوب من أساليبه التربوية في الحياة^(٧٦).

وفائدة أخرى هو أن المؤمن يسأل نفسه: إذا كانت هذه الصفوة العلية وهي بهذه الدرجة السامقة، قد غمرها الامتحان الشديد، والاختبار الكبير فمن أنا إذن كي أعترض، أو أفعل شيئاً آخر غير التحلي بالصبر.

صبر عظيم لنبي عظيم:

لقد صبر سيدنا رسول الله ﷺ صبراً عظيماً منقطع النظير، ولقد عاش حياته كلها وهو يتقلب في الشدائد والمحن والمصائب، فقد فقد أباه وهو في بطن أمه فولد يتيماً، واسترضع في بني سعد بعيداً عن صدر أمه وحنانها، ثم ماتت أمه وهو في السادسة من عمره.

وما أن تحول إلى كفالة جده عبد المطلب حتى فاجأت جده المنية، ولم يتم له من العمر الثامنة، فيتحول إلى كفالة عمه أبي طالب الفقير، المعيل فيعمل ﷺ في رعي الغنم على قراريط لأهل مكة، ثم بالتجارة لسيدتنا خديجة، وما بدأت حياته الزوجية بالاستقرار حتى فاجأه الوحي بالرسالة، فقام ولم يقعد، وعادته قريش، وعادت دعوته وأصحابه، وتحمل الآلام الجسيمة من الاضطهاد والتعذيب، والضرب، والشتم، والسب، والمقاطعة، والتجويع، والإهانة، ثم جاءه موت زوجته وعمه، ثم بدأت معاناة الغربة والألم والهجرة، ثم بدأت صفحة الحروب والغزوات الطاحنة، مع تصديه لسهام المنافقين من الداخل فضلاً

عن فقدانه أولاده وبناته، وأقربائه، مع شطف في العيش، وقلة في الطعام والشراب، ونوم على الحصير، وانشغال بتخريج الأجيال، وتخطيط للمستقبل، وبناء الأمة على أسس متينة، وإنشاء حضارة لم تعرف الدنيا نظيرها.

كل هذه الهموم المتنوعة والأثقال الكبيرة ومع ذلك فقد ظلت شخصيته العظيمة أقوى من كل الصعاب، وأكبر من جميع المشاق، ينظر إلى الغد، ويبني لمستقبل مشرق، ويوعظ ويرشد، وينير القلوب بنور قلبه، ويزرع في الأرواح حب ربه، ويدرب الأفئدة على ذكر خالقه، فانتفع ببركته البشر والحشر، والحجر والمدر، وكل شيء في البر والبحر.

المطلب الثالث: قوة اليقين بنصر الله

اليقين في اللغة: هو العلم الذي لا شك معه. وفي الاصطلاح هو: اعتقاد الشيء بأنه كذا، مع اعتقاد بأنه لا يمكن إلا كذا، مطابقاً للواقع، غير ممكن الزوال^(٧٧).

واليقين من العوارض البشرية الباطنية، وكانت سيرة الرسول الأعظم ﷺ وحياته الرائعة الدرس الأكبر في التطبيق العملي لقوة اليقين بنصر الله تعالى وتأنيده. ففي غزوة ذات الرقاع قال أحد أبطال المشركين وهو غورث الغطفاني لرجاله: ألا أقتل لكم محمداً؟ فقالوا: بلى، ولكن كيف نقتله؟ فقال: أفنك به. وأخذ غورث يتتبع جيش المسلمين فلما نزلوا في واد كثير الأشجار وتفرقوا فيه للاستراحة تحت ظل أشجاره، وكان النبي ﷺ قد جلس تحت ظل شجرة وعلق سيفه بها، فجاء غورث الغطفاني في استخفاء شديد، حتى استطاع أن يتسلل إلى سيف النبي ﷺ فأخذه وأصلته، وقال للرسول الأعظم ﷺ من يمنعك مني اليوم يا محمد؟ ظناً منه أنه فاجأ النبي الكريم وأنه سيصيبه الخوف والذعر ويتوسل النبي ﷺ به أو بغيره، فنظر إليه رسول الله ﷺ وقال له بكل ما يحمل قلبه الشريف من إيمان كامل بربه ويقين راسخ بخالقه: (الله) فارتعد غورث لما سمع هذه الكلمة العظيمة بحرارتها اليقينية العالية وتزلزل كيانه فانهار من فوره وسقط السيف من يده. فأخذه رسول الله ﷺ وقال له: {من يمنعك مني اليوم؟} فقال: لا أحد فعفا عنه ورجع إلى قومه ولما أخبرهم بالخبر أسلم كثير منهم^(٧٨).

ومثل آخر في سيدنا موسى لما أمر فرعون جنوده بملاحقة موسى وكل من آمن معه، حتى وصل ﷺ إلى البحر والجنود يقودهم فرعون من خلفه، فلما رأى كل منهما الآخر قال أصحاب موسى شاكين له خوفاً وحزناً: إنا لمدركون من فرعون وجنوده، فأراد

موسى أن يرفع من معنوياتهم ويثبتهم على موقفهم فقال لهم: **چيپيت ئانچ** ^(٧٩) ليس الأمر كما ذكرتم، ولن تدرکوا، **إن معي ربي سينصرني** وسيهدينا جميعاً لما فيه نجاتنا. ^(٨٠)

وبعد هذا أسأل سؤالين:

١- كلنا نقول الاسم الجليل (الله) ولكن مَنْ منا يقوله بحرارة يقينية تهزم العدو وتذله وترعبه كما فعل ﷺ مع الغطفاني؟

۲- کلنا نقول: اللہ معنا، ولكن مَنْ منا يقولها كما قالها سيدنا موسى عليه السلام؟

إن الأمة لن تنهض من كبوتها، وتعود إلى مجدها وعزها، وتجدد حضارتها إلا بمثل هذا اليقين العظيم الراسخ ، وبمثل هذه الثقة الكبيرة بمعية الله تعالى ونصره.

المطلب الرابع: الإصرار على التمسك بالحق

[illegible]

والقي إبراهيم في النار، وهدد لوط بالقتل، وطارد فرعون وجنوده موسى ومن معه، وتربصوا لعيسى لقتله، ورموا سيدنا محمداً بالحجر حتى أدموا قدمه الشريفة، وبصقوا في وجهه الشريف، ووضعوا على ظهره الطاهر سلاة جزور، وقاطعوه ثلاث سنوات، وشجوا وجهه الشريف، وكسروا رباعيته الطيبة. ومع هذا كان الأنبياء أرسخ من الجبال في شموخها، وأصلب من الحديد في شدته، وأقوى من الصخور في صلابتها. وكان كل واحد منهم كالطود الأشم، لا يجرفه غمار الحياة السائدة في مجتمعه، ولا تطوه لجج حياته الصاخبة. حتى مضوا في الحياة مصرين عازمين على نشر دين الله تعالى في أرجاء المعمورة، لا يبالون بمؤامرات الكافرين، ولا مكترئين بخطط المنافقين.

وسبب ذلك هو أنهم عرفوا أسرار الله تعالى في خلقه، وفازوا بأنوار معرفته، وحضوا بقربه ومحبته، وتلذذوا بمناجاته، واستأنسوا بدعائه، وطابت أوقاتهم بذكره، وعرفوا الحق بفضله، وسعدت أيامهم بعبادته، واطمأنت قلوبهم بمراقبته.

وما أعظم قول النبي الأكرم ﷺ لعمه أبي طالب جواباً عن مساومة قادة المشركين له مقابل ترك دعوته: {يا عم والله لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر ما تركته، حتى يظهره الله، أو أهلك دونه}.

ولا يخفى على كل ذي لب وفهم أن الإصرار والثبات من أظهر العوارض البشرية، الموجودة عند سادتنا الأنبياء وعند غيرهم من عامة بني البشر، والله أعلم.

المطلب الخامس: إحياء الأمل وإشاعة التفاؤل

الأمل: هو الرجاء^(٨٦). والتفاؤل هو الاستبشار.

والمقصود بهذا الدرس العظيم هو أن المؤمن بالأنبياء والمرسلين - عليهم أفضل الصلاة وأتم التسليم - إذا نزل به ابتلاء عظيم، أو كرب شديد، وطال عليه هذا الابتلاء وهذا الكرب، وتضاعفت آلامه، وزادت أوجاعه، وعظم خطبه، وطال انتظاره، وأزعجته همومه، وأتعبته كروبه، قد يصيبه نوع من اليأس وشيء من القنوط ويقل رجاءه، ويفتر أمله في النجاة من كربته، والخلاص من شدته.

لكنه بتذكره لصبر الأنبياء وثباتهم وما أعقبه صبرهم وثباتهم من انفراج للهموم، وتفريج للكروب، واستبدال العسر باليسر، يحيى أمله ويستعيد رجاءه، ونشاطه، وعافيته، فإذا كان مريضاً وقد امتد مرضه أمداً بعيداً تذكر سيدنا أيوب، وإذا غاب ولده تذكر سيدنا يعقوب، وإذا مات ابنه تذكر سيدنا محمداً، وإذا خانته زوجته تذكر سيدنا لوطاً، وإذا عقه أولاده تذكر سيدنا نوحاً، وإذا ظلمه رئيسه وأمر بمطاردته تذكر سيدنا موسى، وإذا حسده إخوانه أو جار عليه أصدقاؤه تذكر سيدنا يوسف، وإذا سخر منه جيرانه وهددوه بالقتل تذكر سيدنا شعيباً، وإذا كذبت قبيلته وأشاعت عليه الزور تذكر سيدنا صالحاً.

وهكذا... وهكذا كلما وقع في محنة وشدة نظر في تجارب الأنبياء والمرسلين، ونهل من رحيقهم الأمل، وشرب من صبرهم وثباتهم في أعراضهم ومحنهم التفاؤل، وأعاد للحياة ابتسامتها ولأيام سعادتها، وللتقة بفرج الله يقينها، وللطبيعة ألوانها، وللزهور عطرها، وللأجواء الساحرة نسيمها وجمالها.

ووجه الاستدلال بهما أنه ﷺ {أخبر أن سره وباطنه وروحه بخلاف جسمه وظاهره، وأن الآفات التي تحل بظاهره من ضعف وجوع، وسهر ونوم، لا يحل شيء منها بباطنه، بخلاف غيره من البشر في حكم الباطن، لأن غيره إذا نام استغرق النوم جسمه وقلبه، وهو ﷺ في نومه حاضر القلب كما هو في يقظته، حتى جاء في بعض الآثار أنه كان محروساً من الحدث في نومه لكون قلبه يقضان كما ذكرنا^(٩٤).

وكل ما تقدم من بيان خصائصه الفريدة، ومناقبه الكريمة، لا يعبر عن حقيقة حقيقته الكلية الكاملة، فذلك مما لا تستوعبه العقول، ولا تحيط بجزئه البصائر والفحول، وقد استأنثر الله تعالى بعلمه، والله أعلم.

والحمد لله رب العالمين.

الخاتمة

- ١- ظهر لي أن الأعراض البشرية للأنبياء الكرام عليهم السلام على قسمين: أعراض يجوز أن تظهر عليهم، وأعراض لا يجوز أن تظهر عليهم لأنها تقدر في نبوتهم ورسالتهم ودعوتهم، كالإصابة بالجنون، والجذام، والبرص والسفه، وغيرها.
- ٢- النسيان يجوز أن يظهر من النبي إذا كان الموضوع خارجاً عن نطاق الوحي والشرع والعقيدة والرسالة، وهذا العرض البشري لا يؤثر على نبوة النبي وصدقته فيما أخبر وهو مستحيل عنه إذا كان فيما يخبر عن الله تعالى من وحيه وشرعه وما شابه ذلك.
- ٣- وتبين لي أن جميع ما يوهم ظهور عوارض ممنوعة على بعض الأنبياء يفسر بشيئين:
 - أ- إما أنها وقعت بهم قبل نبوتهم، وبعدها سألوا الله تعالى رفعها فرفعها، كما هو الحال في عقدة لسان سيدنا موسى عليه السلام.
 - ب- وإما أن هذه القصص من الأكاذيب والإسرائيليات التي انتشرت في كتب التفسير كما هو الحال في أسقام سيدنا أيوب عليه السلام.

- ٤- لقد أضفت تقسيمين للعوارض، الأول من حيث المحل الذي تظهر العوارض فيه، والثاني من حيث الاكتساب وعدمه، استفادة من دراستي المتواضعة لمباحث أصول الفقه الإسلامي.
- ٥- وعرفت أن أجساد الأنبياء تمتاز بمميزات عظيمة، وخصائص فريدة، ميزتهم - بعد معجزاتهم - عن جميع البشرية، مستدلاً بمجموعة صحيحة من البراهين القاطعة، والأدلة الساطعة.
- ٦- وتيقنت بضرورة تكثيف الدروس التربوية في الأعراض البشرية، وأننا بأمس الحاجة إلى إعادة دراسة هذه الأعراض وإشاعة نتائجها بين المسلمين، لأنها تمثل العلاج الناجح لأمراضنا، وتصحيحاً لمواقفنا مع الاختبارات الإلهية.
- ٧- كل هموم الأنبياء وأتقاليهم العامة والشخصية لم تنتهم عن تبليغ رسالة السماء، والتفكير بمستقبل أمهم ودعوتهم. وأرى البحث بحاجة إلى متابعة ودراسة تكمل ما بدأت به، والله المستعان، والحمد لله رب العالمين.

الهوامش

- (١) الفيروز آبادي، مجد الدين محمد يعقوب، القاموس المحيط ص ٦٤٥ مادة: عرض، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط ٧، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، مؤسسة الرسالة، بيروت/ لبنان.
- (٢) المناوي، العلامة محمد عبد الرؤوف، التعاريف: ٥١١/١، تحقيق: دكتور محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت/ لبنان، ط ١، ١٤١٠ هـ.
- (٣) السمرقندي، العلامة أثير الدين المفضل بن عمر الأبهري، مغني الطلاب، ص ٣٠، تحقيق محمود رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق/ سوريا، ط ١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م. أو هو: الكلي الخارج عن الماهية الصادق عليها وعلى غيرها كالماشي بالنسبة للإنسان. مذكورة في تيسير المنطق: ص ١٦، للدكتور عبد الله كامل، توزيع بيسان، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤م.
- (٤) المناوي: ٥١١/١.
- (٥) الفيروز آبادي: ص ٣٥٠، مادة: بشر.

- (٦) رواه مسلم في كتاب الجهاد والسير، باب غزوة أحد، برقم (١٧٩٢).
- (٧) أيوب، الأستاذ حسن، تبسيط العقائد الإسلامية: ص ١٤٢، ط ٥، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م، بدون ذكر الدار التي تولت طبع الكتاب.
- (٨) ينظر: الحلبي، الشيخ محمد الحنفي، المنهج السديد في شرح جوهرة التوحيد، (ت ١٣٢٤هـ) ص ١٠٨، دار ابن حزم، بيروت- لبنان، ط ١، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م وانظر: تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للشيخ إبراهيم بن محمد البيجوري الشافعي، ص ١٣٥، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤م، بيروت/ لبنان، وسعادة الأنام بشرح عقيدة العوام، للأستاذ الدكتور: مراد عبد الله برع الجنابي: ص ١٨٩ وما بعدها، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٦م، مركز عبادي، صنعاء، الجمهورية اليمنية.
- (٩) اللقاني، برهان الدين إبراهيم بن حسن (ت ١٠٤١هـ)، جوهرة التوحيد، مع تحفة المريد ص ١٣٨.
- (١٠) سورة الكهف: ١١٠.
- (١١) وهنا ملاحظة مهمة جداً، فإن المقصود بخلاف الأولى هنا هو بالنسبة لمقامهم العالي، وأما بالنسبة لغيرهم فهو فعل مستحسن، فانتبه جيداً لهذه التفرقة الدقيقة.
- (١٢) البيجوري: ١٣٥ و ١٣٦.
- (١٣) سورة التوبة: ١٢٨.
- (١٤) سورة الرعد: ٣٨.
- (١٥) رواه ابن ماجه: ١١٠١/٢، باب: القديد، برقم (٣٣١٢) ورواه الطبراني في المعجم الاوسط: ٢ / ٦٤، برقم (١٢٦٠).
- (١٦) رواه أبو داود في كتاب الصلاة؛ باب إذا صلى خمساً، برقم (١٠٢٢) والإمام احمد في المسند: ٣٧٩/١ و ٤٢٤، ٤٣٨.
- (١٧) فرق بعض أصحاب الكلام من أهل الذوق الروحي بين النسيان والسهو، فجوزوا أن يسهو النبي ﷺ في صلاته ومنعوا نسيانه لأن النسيان ذهول وغفلة وهو منزّه عنهما، والسهو شغل فكان يشغله بعض حركات الصلاة ما في الصلاة نفسها، أي شغلاً بها، لا غفلة عنها. الشفاء: ١٥٨/٢.
- (١٨) رواه مالك في موطنه: ١٠٠/١ برقم (٢٢٥).

- (١٩) رواه البخاري في كتاب التهجد بالليل، باب قيام النبي ﷺ في رمضان وغيره، ٢: ٦٤، برقم (١٠٩٦) ورواه أيضا في كتاب الأنبياء، باب كان النبي ﷺ تنام عينه ولا ينام قلبه ٢: ٢٣٢، برقم (١٩٠٩) ورواه أبو داود في كتاب الطهارة برقم (٢٠٢).
- (٢٠) آل عمران: ١٥٩: {لأن قسوة القلب موجبة للبعد عن الله تعالى، إذ إنها منبع المعاصي، لأن القلب هو المضغة التي إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله}، وفي الحديث الذي رواه الترمذي وحسنه والبيهقي في سننه: {إن أبعد الناس من الله القلب القاسي} أصول الدين الإسلامي ص ٢٣٢ والحديث في سنن الترمذي، كتاب الزهد، باب أبعد الناس من الله تعالى القلب القاسي: ١٣٠/٧، برقم (٢٤١١) وشعب الإيمان للبيهقي: ٢٤٥/٤ ومصنف ابن أبي شيبة: ٣٤٠/٦، برقم (٣١٨٧٩).
- (٢١) سورة طه: ٣٦.
- (٢٢) سورة الأنبياء: ٣٨.
- (٢٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٣٢٣/١١.
- (٢٤) القرشي ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ١١٨/٣.
- (٢٥) زيدان، الدكتور عبد الكريم، المستفاد من قصص القرآن للدعوة والدعاة، ص ٣٠٥، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، ط ١، سنة ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م.
- (٢٦) سورة يوسف: ٨٤.
- (٢٧) سورة طه: ٢٧ - ٢٨.
- (٢٨) سورة طه: ٣٦.
- (٢٩) ابن الهمام، العلامة الكمال الحنفي، المسائرة (ت ٨٦١هـ) ومعه كتاب المسامرة شرح المسائرة لابن أبي شريف المقدسي (ت ٩٠٦هـ) ص ٢٢٦، مطبعة السعادة، مصر، بدون تاريخ.
- (٣٠) سورة الأنبياء: ٨٤.
- (٣١) عبيدات، الدكتور محمود صالح، العقيدة الإسلامية: ص ٣٩٨ وص ٣٩٩، دار الفرقان، إربد/ الأردن.
- (٣٢) سورة ص: ٤٤.

- (٣٣) في تفسيره: الكشف: ٩٧/٤.
- (٣٤) في تفسيره: الجامع لأحكام القرآن: ٣٢٣/١١.
- (٣٥) د. زيدان: ص ٣٠٣.
- (٣٦) سورة يوسف: ٨٤.
- (٣٧) عطية، عبد العزيز، العقيدة الإسلامية في المرأة: ص ٧٩.
- (٣٨) الرازي، تفسير مفاتيح الغيب: ٦٩٦/١٨. وانظر عقيدة التوحيد: ص ١١٦ وتيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: ص ٤٠٤.
- (٣٩) مخلوف، حسنين محمد، كلمات القرآن تفسير وبيان، ١٢٩، مؤسسة إقرأ للنشر والتوزيع، الفسطاط، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
- (٤٠) السمرقندي، الإمام أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي الحنفي، شرح الفقه الأكبر، ص ١٧، عني بطبعه ومراجعته عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، منشورات المكتبة العصرية، صيدا/ بيروت.
- (٤١) ومن أنكر كونهم الوسائط والطرق الموصلة إلى الله تعالى فقد تكابر على اللغة العربية، لأن معنى النبأ، محركة هو الخبر، والنبى: هو المخبر عن الله تعالى، والنبىء: هو الطريق الواضح، والمكان المرتفع. القاموس المحيط، مادة: النبأ: ص ٥٣ ولسان العرب، مادة: نبأ والمعنى أن الله تعالى أطلع نبيه على كثير من الغيب، وأعلمه أنه نبيه، فهو نبىء عن ربه تعالى، مرتفع الرتب، عالي القدر الشفاء: ٢٢١/١.
- (٤٢) الشفاء: ١٠٢ - ١٠٣.
- (٤٣) سورة طه: ٣٩.
- (٤٤) رواه البخاري، كتاب الأنبياء، باب علامات النبوة في الإسلام: ٢٣٣/٤ ومسلم/ كتاب الفضائل، باب في معجزات النبي ﷺ: ٢٢٧٩/٥.
- (٤٥) رواه البخاري/ كتاب الجهاد/ غزوة الخندق: ١٣٨/٥، ١٣٩.
- (٤٦) البيهقي، دلائل النبوة للحافظ، باب ما جاء في نفثه في كف شرحبيل الجعفي ووضع كفه على السلعة: ١٧٦/٦.

(٤٧) روي حديث أنين الجذع البخاري كتاب بدأ الخلق، باب علامات النبوة: ٢٣٧/٤ والترمذي/ كتاب المناقب برقم (٣٦٢٧) وقال: حديث أنس حسن صحيح وانظر الشفا: ٢٦٨/١.

(٤٨) رواه مسلم، كتاب الفضائل، باب فضل نسب النبي ﷺ برقم (٢٢٧٧) وصحيح ابن حبان، لمحمد بن أحمد أبي حاتم التميمي: ١٤ / ٤٠٢ برقم (٦٤٨٢)، مؤسسة الرسالة، بيروت/ لبنان، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ط٢، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م
(٤٩) رواه مسلم، كتاب السلام، باب السم برقم (٢١٩٠) وأبو داود، كتاب الديات برقم (٤٥١٠).

(٥٠) رواه مسلم، كتاب الصيام، باب النهي عن الوصال في الصوم: ٢ / ٧٧٤ برقم (١١٠٢).

(٥١) عن صفوان بن سليم مرفوعاً في وسائل الوصول إلى شمائل الرسول ﷺ للعلامة المحدث يوسف بن إسماعيل النبهاني: ص١٠٣، دار المنهاج، بيروت/ لبنان، ط١، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م.

(٥٢) الدكتور محمد دودح، سرعة الضوء في القرآن الكريم، سلسلة الفلك وعلوم الفضاء: ص٢١، ط١، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م

(٥٣) الفراهيدي، ابو عبدالرحمن الخليل بن احمد، كتاب العين، ٦٢١، دار أحباء التراث العربي، بيروت لبنان، ط٢، ١٣٢٦هـ / ٢٠٠٥م.
(٥٤) الأنبياء: ٣٥.

(٥٥) ابن الأثير، العلامة مجد الدين أبو المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر احمد الزاوي: ١/ ١٥٥، نشر المكتبة الإسلامية، بدون تاريخ.

(٥٦) عاشور، د. مجدي محمد محمد، السنن الإلهية في الأمم والأفراد: ص٢٨٠، دار السلام، جمهورية مصر العربية، ط١، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م.

(٥٧) سورة الأعراف: ٦.

(٥٨) سورة هود: ٢٧.

(٥٩) سورة هود: ٤٢ - ٤٣.

- (٦٠) سورة الشعراء: ١٣٦.
- (٦١) سورة فصلت: ١٥.
- (٦٢) الأعراف: ٧٦.
- (٦٣) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار: ٥٠٥/٨، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط٢، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.
- (٦٤) سورة الشعراء: ١٥٣.
- (٦٥) سورة الأنبياء: ١٠٢.
- (٦٦) الصافات: ١٠٢.
- (٦٧) الصافات: ١٠٢.
- (٦٨) سورة التحريم: ١٠.
- (٦٩) ابن كثير: ٣/٣٩٣.
- (٧٠) سورة هود: ٩١.
- (٧١) سورة الملك: ٢.
- (٧٢) سورة المؤمنون: ١١٥.
- (٧٣) الفيروز آبادي، مادة: صبر، ص ٤٢١.
- (٧٤) المولى، الأستاذ محمد أحمد جاد، الخلق الكامل: ٤/ ٢٨٣ مؤسسة الرسالة، بيروت- ودار قتيبة، دمشق. ومبادئ تربوية في آيات النداء للذين آمنوا، للأستاذ مأمون صالح النعمان: ص ٣١٠ وما بعدها، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت- لبنان، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
- (٧٥) حبنكة، الأستاذ عبد الرحمن حسن، الأخلاق الإسلامية وأسسها: ٢/ ٣٠٥، دار القلم، دمشق وبيروت، ط٢.
- (٧٦) نحلاوي، عبد الرحمن، أصول التربية الإسلامية وأساليبها: ص ٨٨، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
- (٧٧) الجرجاني، كتاب التعريفات: ص ٣٨٠.
- (٧٨) الجزائري، الشيخ أبو بكر، هذا الحبيب محمد ﷺ يا محب: ص ٢٤٠، دار الفجر، القاهرة، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م والقصة معروفة في كتب السيرة الشريفة.

- (٧٩) الشعراء: ٦٢.
- (٨٠) السعدي، عبد الرحمن: ص ٥٩٢.
- (٨١) سورة هود: ٢٧.
- (٨٢) سورة الأنبياء: ٤١.
- (٨٣) سورة الفرقان: ٨.
- (٨٤) سورة الفرقان: ٤ - ٥.
- (٨٥) سورة الأنبياء: ٥٣.
- (٨٦) الفيروز آبادي، مادة: أمل، ص ٩٦٣.
- (٨٧) البقرة: ٢٨٥.
- (٨٨) عياض، الشفا: ١٨٤/٢.
- (٨٩) الالباني، وهبي سليمان غاوجي، أركان الإيمان: ص ١٤٨.
- (٩٠) عليان والدوري، أصول الدين الإسلامي: ص ٢١٠.
- (٩١) عياض: ١٨٥/٢.
- (٩٢) رواه البخاري/ في كتاب الأنبياء/ باب: كان النبي ﷺ تنام عينه ولا ينام قلبه: ٢٣٢/٤.
- (٩٣) رواه مسلم/ كتاب الصيام/ باب: النهي عن الوصال في الصوم/ برقم (١١٠٢).
- (٩٤) عياض: ١٨٥/٢.

مراجع البحث

القرآن الكريم

- ١- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن همام الدين بن عبد الواحد الحنفي (ت ٨٦١هـ)،
المسايرة، ومعه المسايرة شرح كتاب المسايرة لابن أبي شريف المقدسي
(ت ٩٠٦هـ) مطبعة السعادة، مصر. بدون تاريخ.
- ٢- الاصبحي، مالك بن أنس أبو عبدالله (ت ١٧٩هـ)، الموطأ، تحقيق محمد فؤاد
عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر.

- ٣- الألباني، تأليف وهبي سليمان غاوجي، أركان الإيمان، مؤسسة الرسالة، بيروت/ لبنان، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
- ٤- الأنصاري، جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور (ت٧١١هـ)، لسان العرب، الدار المصرية للتأليف، بدون تاريخ.
- ٥- أيوب، حسن، تبسيط العقائد الإسلامية، ط٥، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
- ٦- البخاري، محمد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ)، صحيح الإمام البخاري، دار المعرفة بيروت/ لبنان. بدون تاريخ.
- ٧- البيجوري، إبراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي (ت١٢٧٧هـ)، تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ضبطه وصححه عبد الله الخلي، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، ط٢، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.
- ٨- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (ت٤٥٨هـ)، دلائل النبوة، دار الريان للتراث. بدون تاريخ.
- ٩- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (ت٢٧٩هـ) سنن الترمذي، بتحقيق: وشرح الشيخ أحمد محمد شاكر، طبعة السيد مصطفى الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
- ١٠- الجرجاني، علي بن محمد الشريف (ت٨١٦هـ)، كتاب التعريفات، مكتبة: لبنان ناشرون، بيروت/ لبنان. بدون تاريخ.
- ١١- الجزائري، أبو بكر، هذا الحبيب محمد ﷺ يا محب، دار الفجر للتراث، القاهرة/ مصر، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
- ١٢- الجنابي، الدكتور مراد عبد الله برع، سعادة الأنعام بشرح عقيدة العوام، مركز عبادي للدراسات والنشر، صنعاء، ط١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٦م.
- ١٣- الحلبي، محمد الحنفي (ت١٣٢٤هـ)، المنهج السديد في شرح جوهرة التوحيد، اعتنى به محمد مجاهد شعبان (ت١٤٢١هـ)، دار ابن حزم، بيروت/ لبنان، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
- ١٤- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن (ت٢٥٥هـ) سنن الدارمي، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان. بدون تاريخ.

- ١٥- الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، طهران، ط٢.
- ١٦- رضا، الأستاذ محمد رشيد، تفسير المنار، دار المعرفة، بيروت/ لبنان، ط٢، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.
- ١٧- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي (ت ٥٣٨هـ)، الكشف، ومعه حاشية السيد الشريف الجرجاني عليه، دار الفكر، بيروت/ لبنان. بدون تاريخ.
- ١٨- زيدان، الدكتور عبد الكريم، المستفاد من قصص القرآن للدعوة والدعاة، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق/ سوريا، ط١، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.
- ١٩- السجستاني، الحافظ أبو داود سليمان بن أشعث الأزدي (ت ٢٧٥هـ)، سنن أبي داود، بتحقيق: الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- ٢٠- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، بيروت/ لبنان، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
- ٢١- السمرقندي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الحنفي الماتريدي (ت ٣٣٣هـ)، شرح الفقه الأكبر، عني بطبعه ومراجعته عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، منشورات المكتبة العصرية، صيدا/ بيروت، بدون تاريخ.
- ٢٢- السمرقندي، أثير الدين المفضل بن عمر الأبهري، مغني الطلاب شرح متن إيساغوجي، تحقيق: محمود رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق/ سوريا، ط١، ربيع الثاني ١٤٢٤هـ/ حزيران ٢٠٠٣م.
- ٢٣- عاشور، الدكتور مجدي محمد محمد، السنن الإلهية في الأمم والأفراد في القرآن الكريم، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط١، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.
- ٢٤- عبيدات، الدكتور محمد سالم، العقيدة الإسلامية، دار الفرقان للنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ١٩٩٨م.
- ٢٥- عطية، الأستاذ عبد العزيز، العقيدة الإسلامية في المرأة أو التوحيد الخالص، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ١٩٨٩م.

- ٢٦- عليان، الدوري، الدكتور رشدي محمد والدكتور قحطان عبد الرحمن، أصول الدين الإسلامي، دار الفكر للطباعة والنشر، عمان/الأردن، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
- ٢٧- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت٨١٧هـ)، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت/لبنان، ط٧، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
- ٢٨- القاضي، أحمد محمد علي داود، عقيدة التوحيد، مؤسسة الرسالة، بيروت/لبنان، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- ٢٩- القرشي، أبو الفداء إسماعيل ابن كثير الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم، دار المفيد، بيروت، ط١، ١٤٨٠هـ/١٩٨٧م.
- ٣٠- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري (ت٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت/لبنان.
- ٣١- القزويني، أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه (ت٢٧٣هـ) سنن ابن ماجه، تحقيق الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة المكتبة العلمية، بيروت/لبنان. بدون تاريخ.
- ٣٢- محمد دودح، سرعة الضوء في القرآن الكريم، سلسلة الفلك وعلوم الفضاء، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.
- ٣٣- مخلوف، حسنين محمد، كلمات القرآن تفسير وبيان، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع، الفسطاط، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
- ٣٤- المناوي، محمد عبد الرؤوف، التعاريف، تحقيق: الدكتور محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت/لبنان، ط١، ١٤١٠هـ.
- ٣٥- النبهاني، يوسف بن إسماعيل (ت١٣٥٠هـ)، وسائل الوصول إلى شمائل الرسول ﷺ، دار المنهاج، بيروت/لبنان، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.
- ٣٦- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب (ت٣٠٣هـ) سنن النسائي، فهرسة الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، الطبعة الأولى المفهرسة. بدون تاريخ.
- ٣٧- النعمان، الأستاذ مأمون صالح، مبادئ تربوية في آيات النداء للذين آمنوا، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت/لبنان، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
- ٣٨- النيسابوري، مسلم بن الحجاج بن مسلم أبو الحسين القشيري (ت٢٦١هـ)، صحيح الإمام مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة دار الفكر.

٣٩- اليحصبي، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض (ت ٥٤٤هـ)، الشفا
بتعريف حقوق المصطفى ﷺ، تحقيق وتعليق حسين عبد الحميد نيل، شركة دار
الأرقم للطباعة والنشر، بيروت/ لبنان. بدون تاريخ.

أحكام التجنس في الفقه الإسلامي

د. إسماعيل عكلة عبد اللطيف
كلية الشريعة والقانون/الجامعة

الإسلامية

المقدمة

الحمد لله رب العالمين. حمدا كثيرا مباركا. كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه والصلاة والسلام على سيدنا محمد صلاة دائمة الى يوم الدين وعلى آله الأطهار وأصحابه الأبرار والتابعين له باحسان الى يوم الدين.

اما بعد :

فالنظر في تاريخ الامم واحوال البشر يظهر له ان اخذ الجنسية وهي البطاقة التي تدل على انتماء شخص لدولة هو امر حادث لم يظهر الا في القرون الأخيرة. فلم تعرف الجنسية إلا بعد نهوض نظام الدولة الحديثة حيث وضعت قوانين وأسس لمعرفة انتماء الأفراد إلى الدولة فعدوا على (الجنسية والمواطنة) وقد نشأ في أواخر القرن التاسع عشر نزاع بين النظرية الفرنسية وهي نظرية العقد الاجتماعي التي تقوم على أساس حرية الإرادة. والنظرية الألمانية التي تقوم على أساس أن الجنسية اشتراك جماعة من البشر في التاريخ واللغة والجنس وان لا خيار للفرد في انتمائه والذين يتكلمون لغة واحدة لهم جنسية واحدة وظل هذا الصراع حتى جاءت النظرية الفرنسية فعليه فان أي إنسان ينتسب إلى الدولة عن طريق التجنس فعليه أن يلتزم بقوانين تلك الدولة ويحترم الميثاق الاجتماعي الذي بينهم.

وقد عرف العالم الإسلامي التجنس بعد احتكاكه بالعالم الأوربي وخصوصا بعد دخول الاحتلال إلى الدول الإسلامية وقد عرضت بعض دول الاحتلال جنسيتها على أفراد الدول المحتلة الإسلامية لأجل توطيد علاقاتها وتمشية مصالحها وتنشيتها وصولا لغاياتها، أما قديما فكان ولاء الشخص للقبيلة التي ينتمي اليها الانسان ويندمج فيها.

فالجنسية بمفهومها كانت عندهم على اساس العصبية القبلية، وهو مفهوم اخص من مفهوم الجنسية المعاصرة المرتبطة بالبلد الذي يتجنس الشخص بجنسيته وكان المرء لا يمكنه الانفكاك من قبيلته الى قبيلة اخرى مهما كانت الاسباب فهناك تعصب وتحزب وتقارح بالأحزاب حتى جاء الاسلام وكان شعار المسلمين قوله تعالى: ﴿جُؤُوجٌ﴾^(١) فصار الدين هو الرابط بين الافراد والجماعات وهو العروة الوثقى التي يلجأ اليها الخلق.

ولما كان الأمر كذلك فقد جرى عمل فقهاءنا المتقدمين على تقسيم العالم الى دار اسلام وهي التي شاع فيها حكم الإسلام، والمسلمون آمنون على أنفسهم ودار كفر وهي

التي ظهر فيها حكم الكفر^(٢). وظل هذا الامر في التعامل والعلاقات بين دولة الاسلام ودولة الكفر.

أما في عصرنا فقد انقسم الناس باعتبار الجنسيات، وصار من الممكن ان يتجنس الانسان بجنسية بلد غير بلده الاصلي الذي نشأ فيه هو واباؤه وفق شروط معينة تختلف من دولة لأخرى.

وسعى كثير من ابناء هذا الزمان الى الحصول على جنسيات غير جنسيات بلادهم الاصلية تدفعهم إلى ذلك دوافع شتى، فمن لاجئ سياسي الى باحث عن الحرية وساع للحصول على حقوق ومميزات لم يجدها في قومه الى غير ذلك من المآرب. **أهمية البحث:**

التجنس مسألة حادثة لها آثار سلبية على المجتمع المسلم لان فيها تغيباً لهوية المسلم وهي تعد دعماً للغرب على اقل تقدير مع احتياج المسلمين لهذا الدعم للنهوض بواقعهم المرير.

ومن هنا مسّت الحاجة اليوم الى معرفة حكم التجنس في الفقه الإسلامي.

منهجيتي في البحث:

ووضحت معنى التجنس والجنسية وبينت الأركان والشروط والأسباب والنتائج وبينت الحكم الشرعي للأفراد والأقليات سواء كانت من تلك الدولة أو من غيرها وقد اقتصر على بيان حكم التجنس للفرد (الإنسان) والأقليات المسلمة؛ لان التجنس غالباً ما يطلق على الجنسية التي يطلبها الإنسان وان الخلاف يدور عليها من حيث الحل والحرمة وهذا لا يكون إلا في تجنس المسلمين أفراداً وجماعات في الدول الكافرة.

وقد رتبت البحث على ثلاثة مباحث

المبحث الأول (تعريف التجنس والجنسية وأنواعها وأركانها وشروطها وأسس اكتسابها) ويتضمن ثلاث مطالب

المطلب الأول (تعريف التجنس والجنسية)

المطلب الثاني (أركانها وشروطها)

المطلب الثالث (أنواعها وأسس اكتسابها)

المبحث الثاني (أسباب التجنس ونتائجه) ويتضمن مطلبين

المطلب الأول (أسباب التجنس)

المطلب الثاني (نتائج التجنس)

المبحث الثالث (حكم التجنس) ويتضمن ثلاث مباحث

المطلب الأول (حكم تجنس الفرد المسلم في الدول الكافرة)

المطلب الثاني (حكم تجنس الأقليات المسلمة من أصل سكان الدولة الكافرة)

المطلب الثالث (حكم تجنس الأقليات المسلمة التي لم تكن من أهل البلد الذي تقيم فيه)

وختمته بخاتمة وخرجت بأهم النتائج.

المبحث الأول

تعريف التجنس والجنسية وأركانها وأنواعها:

المطلب الأول: تعريف التجنس والجنسية

التجنس لغةً: مصطلح مشتق من الجنس، والجنس في اللغة الضرب من كل شيء

والجمع اجناس وجنوس، فالناس جنس والابل جنس، والبقر جنس ولذلك فكل مجموعة

يتشاكلون في امر ما فهم جنس فيه كجنس العرب، وجنس العجم وجنس المسلمين، وجنس

النصارى، وجنس الموظفين، وجنس العسكريين.

وهكذا مضى عمل علماء اللغة^(٣).

التجنس اصطلاحاً: وهو النظام الذي يباح بمقتضاه لمن لم يكن بحكم مولده من

رعايا دولة معينة ان يحصل بناءً على طلبه على جنسية هذه الدولة بامر متروك التقدير

لرئيسها إذا هو استوفى الشروط المنصوص عليها قانوناً^(٤).

وعرفه عز الدين عبد الله:

هو أن يطلب الفرد من دولة معينة إعطاء جنسيتها فتوافق الدولة على طلبه إذا

استوفى الشروط المقرر في قانون تلك الدولة^(٥).

أما تعريف الجنسية اصطلاحاً: هي علاقة قانونية وسياسية بين الفرد ودولة

معينة^(٦). أو هي رابطة سياسية وقانونية تنشئها الدولة بقرار منها تجعل الفرد تابعاً لها أي

عضواً منها أو إنها الرابطة القانونية التي تربط الإنسان بدولة ذات سيادة يعتبر قانوناً

رعيه لها^(٧).

وعرفها الدكتور عز الدين عبد الله وهو أستاذ القانون الدولي (الجنسية: هي نظام تضع به الدولة طابعها على الأفراد الذين يكونونها^(٨)). وعرفها الأستاذ موسى عبود: هي الرابطة التي تربط بين فرد ودولة^(٩) فهي وسيلة للتمييز بين مواطني الدولة والأجانب عنها فقانون الجنسية هو الذي يحدد (الوطني) و(الأجنبي). ويبين صفاتهم^(١٠). فالوطني يطلق على من يتمتع بجنسية دولة معينة (والمواطن) هو الذي يتمتع بالحقوق السياسية مع تمتعه بجنسية الدولة.

فكل مواطن وطني وليس كل وطني مواطن^(١١).

ولو نظرنا إلى نظام التشريع الإسلامي لوجدنا أن له أسسا وقواعد للتماسك والترابط بين الأمة المسلمة غير الروابط المبنية على أسس مادية سادت في العصر الحديث، حيث شرع ترابطاً كلياً عاماً يشمل كل من نطق بالشهادة وخضع للتشريع الإسلامي ظاهراً وباطناً دون النظر إلى لونه أو لغته أو اقليمه أو جنسه (ذكر أو أنثى) أو عرقه أو بلده أو قبيلته أو دولته ماحياً كل أنواع الروابط والمعايير من روابط دموية أو قبلية أو عرقية أو غيرها، فالمعيار في الإسلام هو قوله تعالى **چچچچچچچچچچ** (الجنسية) الوحيدة التي تربط بين كل من آمن بالدين الإسلامي، فكل مسلم سواء اسلم قديماً أو حديثاً له الحق في الالتحاق بدار الإسلام والتمتع بكل الحقوق التي يمنحها إياه التشريع الإسلامي، ولم تنفصل الجنسية بالمفهوم المعاصر عن العقيدة الإسلامية الا عندما احتل العالم الإسلامي وتمزق إلى دويلات.

المطلب الثاني أركان الجنسية وشروطها

يعرف الركن بأنه ما لا وجود لذلك الشيء إلا به^(١٤).

ومن التعريف الاصطلاحي للتجنس والجنسية نجد أنها تقوم على أساس الرابطة السياسية والقانونية بين الفرد والدولة فهي عقد قائم بين الفرد والدولة تنتج عنه حقوق وواجبات وعلى هذا الأساس حدد أهل القانون للجنسية ثلاثة أركان:

الركن الأول: الفرد ويقصد به أما الإنسان أو الشخص المعنوي كالشركات والمؤسسات فالإنسان يشمل الرجل والمرأة العاقل وكذلك ناقص العقل.

الركن الثاني: الدولة وهذا الركن أهم من غيره فالدولة لها وحدها الحق في منح الجنسية وما عدها لا يثبت له الحق في منح الجنسية كأشخاص القانون الدولي العام والمنظمات الدولية مهما علت منزلتها في المجتمع الدولي، وأي جهة لو أرادت منح الجنسية فعليها ان تكون معترفاً بها دولياً^(١٥).

الركن الثالث: الحقوق والواجبات: كما قلنا سابقاً أن الجنسية تقوم على أساس الاعتبارات السياسية والقانونية فإنها تنتج عنها حقوق كثبوت المواطنة والحصول على الإقامة وتولي الوظائف في تلك الدولة، وممارسة الحريات.

وتنتج عنه واجبات كالمشاركة في بناء ذلك البلد والدفاع عنه وان يحتكم إلى ذلك البلد فهذه الحقوق والواجبات يلتزم بها كلا الطرفين^(١٦).

أما شروط اكتساب الجنسية فهي الإقامة في ذلك البلد، والأهلية للمتجنس لأنها إجراء إداري لا تصح إلا من كامل الأهلية، ومعرفة لغة ذلك البلد أو التمكن من معرفة لغته، وحسن سيرة طالب الجنسية، وان يكون له عمل في ذلك البلد لكسب قوته، وان يكون صحيح الجسم والعقل، وأداء الخدمة العسكرية في بعض الدول التي تمنح الجنسية وبعض الدول تفرض على المتجنس أداء قسم الولاء^(١٧).

المطلب الثالث أنواع التجنس

إذا أردنا معرفة أنواع التجنس لابد لنا من معرفة أنواع الجنسية وأسس اكتسابها.

النوع الأول: الجنسية الأصلية:

يقصد بالجنسية الأصلية عند فقهاء القانون: هي الجنسية التي تثبت للفرد ويتمتع بحقوقها منذ الميلاد ولو جرى اثباتها بعد الميلاد^(١٨). وتستحق هذه الجنسية بناء على أساسين هما:

الأول: حق الدم أو الأساس العائلي وهذه الجنسية تثبت للأبناء بسبب آبائهم بعد ثبوت انتسابهم لإبائهم انتساباً شرعياً لا شبهة فيه، فمتى ثبت الابن للأب ثبتت الجنسية للابن.

وهذا الأساس يسري من جهة الأب عند أكثر الدول لا من جهة الأم فدم الأب هو المعتبر هنا.

وقد تأخذ بعض الدول في إثبات الجنسية للابن من جهة الأم إذا كان الابن شرعياً لكن الأب مجهول.

الأساس الثاني: الأصل الجغرافي أو الإقليمي والمراد هنا الموطن الذي ولد به الابن بغض النظر عن جنسية الأبوين فلا يؤخذ هنا بالرابطة الروحية المعتبرة في الأساس الأول وإنما تقوم على أساس الوطن المولود فيه الابن.

كذلك اتصال الأسرة بذلك الوطن واستقرارهم فيه وانفصالهم عن دولتهم الأصلية ومشاركتهم في مشاعر ذلك البلد والعمل على بنائه وتطوره كفيل بجعلهم يستحقون الجنسية سواء الآباء والأبناء^(١٩).

النوع الثاني: الجنسية المكتسبة وأسس اكتسابها

ويقصد بها الجنسية التي يكتسبها الفرد بعد الميلاد بمعنى انه يولد بدولة ما ثم يلتحق بدولة أخرى او يولد في اقليم تلك الدولة لابيوين أجنبيين^(٢٠). وأسس اكتساب هذه الجنسية هي:

الأساس الأول: الميلاد في اقليم الدولة والاقامة العادية به ومعناه ان الفرد المولود للأجنبي، الذي استقر على اقليم تلك الدولة الى ان بلغ الولد سنا معينة، وغالبا ما تكون سن الرشد- فان الدولة تمنحه جنسيتها، اعتمادا على ان ميلاده على إقليمها، واستقراره في وطنها عاملان كافيان لادماج ذلك الفرد في جماعتها،

الأساس الثاني:- الاستقرار النهائي في دولة جديدة يعني اذا انتقل شخص ما من دولته الأصلية الى دولة اخرى وطاب له المقام بها، واستقر بها على وجه الدوام والاستمرار حتى اصبح مندمجا في حياة جماعتها الوطنية فان الدولة تكسبه جنسيتها متى طلب ذلك، واستوفى شروطا معينة.

الأساس الثالث: الزواج: فان تزوج رجل بامرأة وهما يحملان جنسيتين مختلفتين يلزمها اكتساب جنسية زوجها على أساس (وحدة الجنسية في العائلة) وهذا هو الأساس السائد في القرن التاسع عشر حتى جاء مبدأ الإرادة الحرة في أوائل القرن العشرين، تفرض على الكل من الزوجين اكتساب جنسية الآخر أو الاحتفاظ بجنسيته الأصلية، وعليه فان الزواج لا يؤثر بحال في جنسية المرأة وهو المعمول به في بعض الدول.

الأساس الرابع: تغيير سيادة الدولة أو ضم الإقليم وهذا يحدث عندما تقوم دولة ببسط سيطرتها على جزء معين من دولة بفعل معاهدة بين دولتين أو لحل نزاع على ذلك الجزء، وهذا الأساس لا يسري على الدولة التي تنظم إلى دولة أخرى خروجاً من مبدأ ازدواج الجنسية^(٢١).

فهذه الأسس تحدد نوع التجنس، أي التجنس عن طريق الميلاد أو عن طريق الاستقرار الدائم في البلد الذي انتقل إليه أو عن طريق الزواج أو تغيير سيادة الدولة.

المبحث الثاني

أسباب التجنس ونتائجه

المطلب الأول: الأسباب الاختيارية والاضطرابية

هنالك أسباب اختيارية واضطرابية للتجنس والأسباب الاختيارية هي:

١. المستوى المعيشي المتدني في اغلب الدول الإسلامية وغللب الحس المادي يجعل المسلم يسعى إلى تحسين وضعه المعاشي مما يلجأ إلى التجنس.
٢. فقدان الثقة بين الراعي والرعية في المجتمعات الإسلامية مما ينتج عنه إهانة هذه الشعوب وبالتالي فقدوا العزة والكرامة التي يحظى بها أفراد المجتمعات الغربية فقاموا بطلب التجنس في تلك البلاد.
٣. الإعجاب والتأثر بالثقافة الغربية والرغبة في الاستفادة من إمكانياتهم العلمية وغيرها.

٤. إقامته في تلك البلاد الغربية واعتياد حياتهم وأعرافهم وانسجامهم معهم مما سبب عدم مسيطرة أسلوب الحياة في مجتمعه الأصلي^(٢٢).

أما الأسباب الاضطرابية هي:

١. إن الاضطراب السياسي والاجتماعي الذي يسود العالم الثالث وما يعانيه الفرد من الاصطدام مع حكام بعض تلك الدول يضطر الشخص إلى التجنس في غير بلده الأصلي.

٢. كثرة الحروب الجارفة في هذه الدول التي تؤدي إلى موت كثير من أفراد هذه الشعوب فيقوم هؤلاء الأفراد بالفرار إلى دول العالم المتقدم للحفاظ على حياتهم.

٣. استيلاء بعض الدول صاحبة الشوكة والمنعة واحتلالهم لبعض الدول الضعيفة أو أقاليم صغيرة وبسط نفوذهم على هذه الأقاليم يؤدي بآبناء هذه الدول إلى التجنس بجنسيات الدولة المحتلة.

٤. لجوء بعض العلماء في شتى مجالات العلوم إلى العالم الغربي بعد أن عرضت نفسها على دولهم الأصلية فلم يجدوا ترحيباً ولا إقبالا مما دفعهم إلى الارتقاء في أحضان هذه الدول الغربية وبالمقابل وجدت التسهيلات من هذه الدول واستغلال عقولهم^(٢٣).

المطلب الثاني: النتائج الايجابية والسلبية للتجنس

هناك نتائج ايجابية وسلبية للتجنس أما النتائج الايجابية هي:

١. توفير العيش السعيد الهانئ والرغيد وتحقق الضمانات التي تمنحها هذه الدول لرعاياها في جميع المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

٢. استقرار المتجنس والاطمئنان على نفسه وأسرته بعد المعاناة التي كان يجدها في موطنه الأصلي.

٣. ضمان المكانة الجيدة والحالة العلمية المتطورة لأبنائه واكتسابهم منزلة اجتماعية يسودها الاحترام والتآلف واستفادة المتجنس من مكانة تلك الدول العالمية حيث يحوز الاحترام من باقي الدول بسبب جنسيته بعد أن كان يعاني الأمرين سابقاً لجنسيته الأصلية.

٤. نشر دين الإسلام في تلك البلاد وتعريفهم بهوية الإسلام^(٢٤).

أما النتائج السلبية هي:

١. القطيعة بين الفرد وموطنه الأصلي وهذا الانقطاع ساري على ابنائه حتى لا يبتقى له أي صلة بذلك البلد الذي نشأ فيه.
٢. نكران الأمة التي عاش معها ونشأ على حضارتها والتشبع بمبادئ ثقافتها ونطق لسانه بلغتها واستبدال كل ذلك بأمة وحضارة وثقافة بعيد عنها كل البعد فلو أراد العودة إلى مكانته الأصلية لوجد الصعوبة في ذلك.
٣. إن المتجنس غالباً ما يعتاد على أهل البلد الذي تجنس فيه اجتماعياً وأخلاقياً فيخلق بأخلاقهم ويسير على وفق أعرافهم وعاداتهم حتى لو كانت هذه العادات مخالفة لعادات بلده الأصلي وأخلاقه ودينه.
٤. احتكام المتجنس إلى أحكام وضعية وفراره من الاحتكام إلى شرع الله تعالى فهذا رضاً كامل منه بهذه الأحكام حتى لو كانت مخالفة لدينه وهذا ما نسميه بولائه لذلك البلد.
٥. قد ينتج عن التجنس إذ يقوم المتجنس بخيانة بلده الأصلي والعمل إلى صالح الدولة المتجنس فيها حيث يطلع هذه الدول على عورات أهل بلده المسلمون بانضمامه إلى المستعمرة فهناك أمور لا يستطيع المستعمر الوصول لها إلا عن طريقه.
٦. خيبة الأمل التي تصيب المتجنس حيث لا يستطيع الحصول على غايته وأهدافه كسعة العيش والمكانة الاجتماعية الجيدة^(٢٥).

المبحث الثالث

حكم التجنس

المطلب الأول: حكم تجنس الفرد المسلم في الدول الكافرة

إن التجنس في الدول الإسلامية لا خلاف في جوازه فدار الإسلام تشمل جميع الدول الإسلامية فلا توجد حدود إقليمية أو سياسية لأن ولاية الإسلام واحدة في هذه الدول فالشريعة الإسلامية لا تعترف إلا برابطة الدين وغيرها مردود فالإسلام دين وجنسية وهما مختلطان بل الدين مستغرق لها. وإن أهل دار الإسلام جنسيتهم واحدة وإن أهل دار الكفر جنسيتهم واحدة^(٢٦)، لكن الخلاف جرى بتجنس المسلم في الدول الكافرة. وقد اختلف الفقهاء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول:

ذهب الشيخ محمد الطاهر النفير، والشيخ عبد العزيز الحيدر آبادي، والشيخ محمد رشيد رضا، والشيخ محمد شاكِر، والشيخ محمد أمين مفتي بيت المقدس، والشيخ علي محفوظ عضو هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف، والشيخ محمد عبد الباقي الزرقاني، والشيخ إدريس الشريف مفتي لبنان، والشيخ يوسف الدجوي، والعلامة البشير الإبراهيمي، والشيخ علي كاهية من علماء تونس، والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي إلى القول (بحرمة التجنس)^(٢٧).

قال الشيخ محمد الطاهر: {إن من احتّمى بحماية دينية حتى يخلص بذلك من أحكام قضاة المسلمين هو كافر لا تقبل شهادته ولو كان مزيناً بري إسلامي^(٢٨)} فهذه الحماية لا يتمتع بها إلا المتجنس بجنسية تلك الدول. أدلة أصحاب المذهب الأول (المانعون):

الدليل الاول: المتجنس موال للدولة الحامل لجنسيتها.

تنص قوانين كل دول العالم على اشتراط ولاء المتجنس لتلك الدولة التي يرغب في اكتساب جنسيتها، والتزامه بانظمتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، بل من الدول من تلزم الراغب في اكتساب جنسيتها باداء يمين الولاء قبل منحه للجنسية، ومنهم من يؤخر يمين الولاء الى ما بعد الحصول على الجنسية ومنهم من يضع الراغب في التجنس تحت المراقبة حتى يثبت لديها ولاؤه لنظامها^(٢٩).

والولاء في العقيدة الاسلامية هو الحد الفاصل بين الاسلام والكفر، حيث اشترط الدين الاسلامي على المؤمن به تحرير الولاء لله والرسول والذين آمنوا، قال تعالى: **جِئْ بِكُمْ** ^(٣٠)، وعد الموالاة لغير الله والرسول والمؤمنين كفراً، ولو كان الموالى أباً أو أماً أو زوجة أو عشيرة أو غير ذلك، قال تعالى: **جِئْ بِكُمْ** ^(٣١)، بل نهى عن موالاتهم صراحة، فقال تعالى: **جِئْ بِكُمْ** ^(٣٢). قال القرطبي: {ومن يتولهم منكم أي بعضهم على المسلمين فإنه منهم بين الله تعالى: حكمه كحكمهم لأنه قد خالف الله ورسوله كما خالفوا ووجبت معاداته كما وجبت معاداتهم ووجبت له النار كما وجبت لهم فصار منهم أي من أصحابهم^(٣٣).

كما نهى الله عن مولاة اليهود والنصارى فقال: جب پپپپ پیپی نثنتت تچ
 (۳۴)، وحذر من اتخاذ الكافرين اولياء من دون المؤمنين، فقال: چوؤوو وووی ی پی □□□□
 □□□□□□□□ چ (۳۵)، وغير ذلك من النصوص الصريحة التي توجب اخلاص ولاء
 المسلم لله والرسول والمؤمنين، حيث أعتبر القائلون بتحريم التجنس الولاء دليلاً قاطعاً
 على تخلي المتجنس عن دين الاسلام واختيار غيره عليه، وهو دليل كاف في نظرهم على
 ردة المتجنس بغير جنسية الإسلام (۳۶).

ورد:

الجنسية لا علاقة لها بالإيمان والكفر فهذان محلها القلب والتجنس إجراء شكلي يقوم به المتجنس لأخذ وثيقة لتسهيل عيشه في تلك الدول وان الجميع يعلم إن وثيقة حقوق الإنسان المتفق عليها عالميا قد نصت على حرية التدين لكل إنسان^(٣٧).

أجيب عن ذلك:

إن مدار الحكم ليس على الإجراءات ولا على ذات البطاقة بل على ما يعبر عنه التجنس ويدل عليه ومعلوم إن الجنسية التي يحملها المتجنس تعبير صريح قاطع الدلالة على ولاءه لتلك الدولة وخضوعه لقوانينها، وإن التجنس في حقيقته تعبير عن اعتقاد وركون إلى نظام فإن كان ذلك النظام مخالفا للشريعة الإسلامية معاديا لها كالأنظمة الغربية فإن الركون له إعلان بالرضا عنه وهذا الرضا من الكبار بل قال البعض إنه كفر^(٣٨). قال الشيخ محمد المختار {أنه مرتد يعامل معاملة المرتدين وتطبق عليه جميع أحكامهم^(٣٩).

الدليل الثاني: رضا المتجنس بالاحتكام الى غير الشرع الاسلامي.

قال تعالى: چۈۈۋۋۋۋۋۋۋۋىيىپ □□□□□□□□ چ(۴۰).

وجه الدلالة: إن الآية تنفي الإيمان عن الذين لم يحكموا الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يرضوا بحكمه^(٤١). فإن من اخذ جنسية أجنبية ورضي بها، فهو مرتد بنص القرآن الكريم؛ لأنه رضى أن يحتكم إلى غير شرع الله.

أحكام التجنس في الفقه الإسلامي

قال الشيخ رشيد علي رضا. {إذ لا يقبل اجتماع الإيمان الصحيح برسالة الرسول مع إيثار غيره على الحكم الذي جاء به الله تعالى ولا مع كراهة حكمه والامتناع منه ولا مع رده وعدم التسليم بالفعل} (٤٢).

وجاء في فتوى الشيخ علي كاهية من علماء تونس: {ولما كان الدين الإسلامي جاء بمعتقدات وأعمال وأحكام أصبح من المعلوم إن الدين لا يتجزأ، فالإعراض عن بعض ما جاء به الدين كالإعراض عن كله، وقياساً يجب أن يحكم بردة المتجنس- والعياذ بالله- لرفضه الأحكام كلها برمتها، وبعض هذا الاستنباط قوله جل من قائل: جَوُودٌ وَوُودٌ وَيُؤَيِّدُ □□□□□□□□□□} (٤٣) (٤٤).

وأجيب:

إن الإيمان في القلب لا علاقة له بالقوانين التي تنظم حياة المتجنس فان جميع الدول الإسلامية وغيرها تخضع إلى قوانين وضعية ما عدا بعض تلك القوانين الخاصة بالأحوال الشخصية والمواريث (٤٥).

ورد:

بأن جل المجتمعات الإسلامية ما زالت تطبق فيها الشريعة الإسلامية في الأحوال الشخصية التي هي الصق بحياة المسلمين أكثر من غيرها وان المجتمعات الإسلامية لم تتنازل عن الاحتكام الى شرع الله عن طوعية واختيار وانما تحت الارغام والاجبار من طرف حكامهم المنحرفين، وان المجتمع الإسلامي المرغم على اهمال وترك بعض احكام التشريع الإسلامي يأمل ويسعى أن تتغير احواله فيذهب الله بولئك الحكام المنحرفين، ويأتي بآخرين مستقيمين ما دامت بلاده بلاد إسلام (٤٦).

الدليل الثالث: مساكنة المشركين والاقامة في بلدانهم.

نهى الباري عز وجل عن مساكنه المشرك، والاقامة بغير المجتمع المسلم نهياً صريحاً في قوله تعالى: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكُفْرَ أَهْلًا وَلَا يَتَّخِذِ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ يَتَّبِعُونَ الْأَمْرَ الْكُفْرَ** (٤٧).

قال الألوسي: في تفسير قوله تعالى (ظالمي أنفسهم) [بترك الهجرة واختيار مجاورة الكفار الموجبة للإخلال بأمور الدين وتقاعدهم عن نصره رسول الله صلى الله عليه وسلم وإعانتهم الكفر] (٤٨).

وجاء النهي أيضا في عدة أحاديث نبوية منها قوله ﷺ {أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين} رواه أبو داود وغيره^(٤٩).

وقوله ﷺ: {من جامع المشرك أو سكن معه فإنه مثله} رواه أبو داود وغيره^(٥٠).

ففي هذه الأدلة دلالة واضحة على تحريم مساكنه الكفار ووجوب مفارقتهم فقد أعلن الرسول ﷺ براءته ممن ساكنهم فكيف بالمسلمين الذين يهاجرون من دار الإسلام إلى دار الكفر ويضحوا بكل غالٍ لأجل الحصول على الجنسية فهذا أمر خطير^(٥١).

وقد أوجبت تلك القوانين الوضعية التابعة للدول الكافرة بإقامة الفرد في بلده لأجل الحصول على الجنسية سواء كانت الإقامة قصيرة أو طويلة بحسب قانون كل دولة. قال الدكتور عز الدين عبد الله: {يشترط لكي تمنح الدولة جنسيتها بطرق التجنس ان يكون طالب التجنس مقيماً على اقليمها، وهذا الشرط يعتبر من قواعد القانون الدولي الوضعي، اذ لا يعقل ان تمنح الدولة جنسيتها لاجنبي لا يقيم على اقليمها} ^(٥٢)، وبالتالي فان المتجنس ملزم بالاقامة في غير المجتمع المسلم، ولو لفترة معينة، وهو أمر منهي عنه كما دلت على ذلك النصوص الصريحة.

ورد:

بأن الرسول ﷺ أمر أصحابه بالهجرة إلى الحبشة وهي دار كفر وصرح بسقوط فرض الهجرة من ديار الكفر بعد غزوة الفتح، فلو كانت المسألة حراماً لما أمر الرسول بالهجرة إلى دار الكفر أو الهجرة منها، وقد بقى عم النبي العباس ؑ في مكة وهي دار كفر وقد ساكنهم^(٥٣).

أجيب:

إن النبي ﷺ لما أمر أصحابه بالهجرة إلى الحبشة لم تكن هنالك دولة مسلمة قائمة بذاتها فالعالم لم يقسم إلى دار إسلام ودار كفر وان هجرتهم كانت لأجل مصلحة الإسلام وهي ضرورة وان المقصود بعدم الهجرة بعد الفتح لا هجرة من بلد فتحه المسلمون وأهله مسلمون فهي تصير بذلك دار إسلام أو لا هجرة من مكة إلى المدينة^(٥٤). فيلزم من هذا كله حرمة التجنس بثبوت حرمة المساكنة للمشركين.

الدليل الرابع: مشاركة المتجنس في جيش الدولة المانحة للجنسية

إن المتجنس يعرض نفسه للمشاركة في جيش الدولة المانحة للجنسية ما إذا قامت حرب بينها وبين دولة أخرى مسلمة فهذه من أعظم المولاة للمشاركين ومناصرتهم وهو كفر بلا خلاف^(٥٥). وقد قال ﷺ {من حمل علينا السلاح فليس منا} متفق عليه^(٥٦). فمثل هذه خيانة لوطنه وإظهار النصر والدفاع عن الأمة الكافرة ضد الأمة الإسلامية وضياع الأجيال المسلمة اللاحقة كما هو ملموس في الجاليات المسلمة من ابتعادهم عن الدين وانغماسهم في الحياة الغربية المبتعدة عن كل مقومات الشخصية الإسلامية^(٥٧).

ورد:

إن الخدمة العسكرية اليوم في بعض الدول الغربية خدمة اختيارية حيث يستطيع الإنسان أن يدفع مبلغاً معيناً من المال ويتخلص من الخدمة في بعض الدول، وإن النية تؤخذ بنظر الاعتبار في هذا الجانب ففي يوغسلافيا كان المسلمون يدخلون في الجيش لأجل التعلم على فنون القتال وحمل السلاح وقد أثمر هذا الدخول في الحرب القائمة في البوسنة والهرسك، والقول بضياع الأجيال غير مسلم له فإن العادات والتقاليد الإسلامية هي أقوى من أي قانون، فلو نظرنا إلى الأقليات المسلمة في العالم الغربي لوجدنا تمسكهم القوي بتلك العادات والتقاليد كبر الوالدين وعلاوة على ذلك التربية الإسلامية هي عامل أساسي في التصدي لتلك القوانين فكثير من الشباب المسلم لم يتأثروا بتلك القوانين وما يدركوه من الحاد وما يؤدي إليه^(٥٨).

أجيب:

إن سلمنا كون الخدمة العسكرية اختيارية فهو يعرض نفسه للشبهة، وقد امرنا باجتنب مواطن الشبهة حفظاً لديننا وأخلاقنا، ويؤيد ذلك ما روي عن النبي ﷺ الذي قال: {الحلال بين والحرام بين وبينهما مشبهات لا يعلمها كثير من الناس فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات كراعٍ يرعى حول الحمى يوشك أن يواقعها} متفق عليه^(٥٩).

المذهب الثاني:

ذهب الدكتور يوسف القرضاوي، والدكتور وهبة الزحيلي، والشيخ محمد الشاذلي إلى القول (بجواز التجنس بشرط المحافظة على الدين والتمسك به وعدم الذوبان في المجتمع الكافر) وأجازه كذلك الشيخ عبد الرحمن بن باز، والشيخ أحمد بن حمد

الخليلي، والشيخ محمد مختار السلامي، والشيخ محمد تقي الدين العثماني بشرط تحقق الضرورة المعتبرة^(٦٠).

قال الشيخ احمد بن احمد الخليلي: {لذلك نرى أن التجنس بجنسية دولة غير مسلمة من الامور التي يصار اليها مع الضرورة، كما اذا طورد المسلم، ولم يأمن على حياته، او عرضه، او ولده، او ما مائل ذلك}^(٦١).

أما الشيخ القاضي محمد تقي الدين العثماني فقال: {إن التجنس بجنسيات البلاد غير الاسلامية، يختلف حكمه، فان اضطر اليه مسلم بسبب انه اوذي في وطنه، او اضطهد بالسجن، او مصادرة أمواله لغير ذنب او جريمة، فانه يجوز له التجنس بهذه الجنسية دون أي كراهة، وكذلك ان اضطر اليه أي (التجنس) مسلم بسبب انه لم تنيسر له في بلده وسائل المعاش الضرورية التي لا بد منها، ولم يجدها الا في هذه البلاد، يجوز له ذلك بالشرط المذكور وهو المحافظة على الدين واجتتاب المنكرات، وذلك لان كسب المعاش فريضة بعد الفريضة ولم يقيده الشرع بمكان دون مكان، قال تعالى: **جَنَّاتُ تَنْفُ** **شَافِقَاتُ فُجُجٍ**^(٦٢).

أدلة أصحاب المذهب الثاني (المجيزون):

الدليل الأول: مبدأ الشريعة الإسلامية حفظ الضروريات

جاءت الشريعة الإسلامية لحفظ الضروريات الخمس (الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال) وكل ما كان سبيلا للمحافظة على هذه الضروريات فهو مشروع، ومعلوم أن التجنس في الدول يوفر للإنسان حياة كريمة وعيشة سعيدة وأمناً ويكتسبون حقوقاً وحريات قد تنعدم في الدول الإسلامية في عصرنا الحاضر وقد يتيسر له نشر الدين والدعوة إلى الله لان هذه الدول مبنية على أساس العلمانية لا الدين ورد إن حفظ الضروريات الخمس إنما يكون على وفق مقتضى الشرع وحفظ الضروريات عن طريق التجنس مخالف للشرع لان التجنس ينتج عنه الوقوع في المحرمات، وان درء المفسد مقدم على جلب المصالح^(٦٣).

الدليل الثاني: جواز الإقامة بإظهار الدين الإسلامي الحنيف

إذا استطاع الإنسان إظهار دينه في البلاد الكافرة فقد جاز له الإقامة في ذلك البلد ومادامت الإقامة جائزة فالتجنس كذلك جائز لا يزيد على الإقامة إلا بمجرد الانتساب

إلى الدولة ويمنحه قوة وصلابة في المجتمع وتنظيم العلاقة بين الفرد والدولة لتسهيل أموره ليس إلا، ورد قياس التجنس على الإقامة قياس مع الفارق لأن الإقامة تختلف عن التجنس، فإن المتجنس يلتزم بواجبات وحقوق للدولة المتجنس فيها تختلف عن المقيم هذا إن سلمنا جواز الإقامة^(٦٤)

الدليل الثالث: الاضطهاد والحرمان

بسبب بعض الاضطهاد والإيذاء والحرمان الذي يصيب الإنسان في بلده ومحاربه وعدم استطاعته الحصول على جنسية بلد مسلم إذا أراد التجنس جاز له التجنس في بلد كافر لأن الضرر ي زال وان الضرورات تبيح المحضورات فقلنا بجواز التجنس.

ورد:

يجب تحقق الضرورة المعتبرة لا التي تفرض أو تتوهم ولا الحاجة أو التحسينية كسعة العيش والرفاهية وهذا حال كثير من المتجنسين ولو سلمنا تحقق الضرورة فإنها تقدر بقدرها ولا تزال بضرر مثلها أو اشد منها فالإنسان لديه حيل ومخارج ليتخلص من ضرورته دون اللجوء إلى التجنس^(٦٥).

الرأي الرابع

هو جواز التجنس في حالة الضرورة المعتبرة وهي أما الموت أو التجنس وليس أمام المتجنس ملجأ سوى ذلك البلد الكافر، وما عدا ذلك فإن التجنس لا يجوز شرعا لأن الإنسان سوف يكون مواليا لذلك البلد وانه يأتمر بأمرهم وينتهي بنهيهم فهو ينسب إليهم وان طاقته سوف يبذلها في خدمتهم وانه لا يخلو من الوقوع في المحرمات وان ذريته مهددة بالانهايار علاوة على ذلك مشاركته في جيشهم والدفاع عنهم إذا تطلب ذلك وهم أهل كفر والله اعلم بالمراد.

المطلب الثاني: حكم تجنس الأقليات المسلمة التي من أصل سكان الدولة الكافرة

المسلمون هناك أما أن يكونوا من أصل تلك الدولة أو كانت دولتهم مسلمة ونشبت بينها وبين دولة أخرى كافرة حرب فضمت الدولة الكافرة إقليمهم لها فأصبحوا تحت سيطرتهم كما هو الحال في يوغسلافيا أو روسيا فالمسلمون هناك أقليات.

نقول بان الحكم الذي توصلنا إليه في المطلب الأول من خلال عرض الأدلة ومناقشتها (هو جواز التجنس في حالة تحقق الضرورة المعتبرة)، لكن هذا الحكم غير ساري على هذه الأقليات على الأقل لأنهم لم يأتوا طوعا إلى هذا التجنس بل هم مجبرون على ذلك بحسب القانون الدولي فالجنسية هنا منحت لهم على أساس الدولة التي ينتمون إليها وولدوا عليها أو على أساس رابطة الدم والتي مقتضاها يتجنس الابن بجنسية الأب^(٦٦).

وعلى هذا الأساس هم مكرهون على تلك الجنسية وليس لهم شأن في ذلك فيلزم من هذا أنهم ليسوا بآثمين إذا قبلوا تلك الجنسية. قال تعالى: **جِدَّةٌ ذُذُّجٌ**^(٦٧)، بل يجب عليهم قبول هذه الجنسية لأنها ستكون وسيلة للحصول على ضروريات الحياة فمن ليس له جنسية ليس له أي حقوق في تلك المجتمعات المادية ولا يستطيع التحرك واستخدام المرافق العامة وليس له احترام كغيره وقد أقرت الشريعة الإسلامية حفظ الضروريات وعدم الإضرار بالنفس وبالغير فكل ما يؤدي إلى الحرام فهو حرام وكل ما يؤدي للحصول على الواجب فهو واجب.

لكن الحكم بالجواز ليس على إطلاقه بل يجب أن يكون في نيتهم أنهم مكرهون وان التجنس في هذه الدولة الكافرة لحفظ النفس وعيش حياة كريمة وعليهم نشر الدين الإسلامي في تلك البلاد بالوسائل المتاحة لهم وهم على استعداد كامل ما إذا قامت دولة إسلامية بمساعدتها والوقوف إلى جانبها.

المطلب الثالث: حكم تجنس الأقليات المسلمة التي لم تكن من أهل البلد الذي تقيم فيه

هذه الأقليات ليس لها علاقة بالدول التي جاءت إليها طلبا للجنسية بل جاءوا لأسباب مختلفة ولا بد من التنويه إلى أن الدولة الإسلامية لو كانت قائمة في الوجود لم تكن لهذه المسألة وجود لان من وظيفة الدولة الإسلامية إقامة الدين بين الناس ومعلوم أن

الدين هو العدل والإنصاف وتوفير ما يحتاجه الإنسان من الضروريات وإقامة حقوقهم^(٦٨).

فالحكم الشرعي في هذه المسألة يعتمد على علة وجود هذه الأقليات في البلاد غير الإسلامية فالحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا فإذا وجدت العلة وجد الحكم وإذا انتفت العلة انتفى الحكم^(٦٩).

والوجوه التي تعتري هذا الحكم هي:

الوجه الأول: أن يترك الإنسان بلده بسبب الاضطهاد والاضطراب فيكون مهدداً في نفسه وعرضه وماله ودينه ووجوده فيه خطر واغلب هؤلاء تسحب منهم جنسية بلدهم فعليه يجوز لهم طلب جنسية بلد آخر أجنبي لكن هذا الطلب مشروط بشروط.

١. تحقق الضرورة المعتبرة التي تحمله على التجنس كالمحافظة على دينه وعرضه وماله.

٢. أن ينكر المنكر الذي يراه ولو بقلبه.

٣. أن يختار بلداً يكون آمناً فيه على أهله ودينه وإن ينوي الرجوع متى توفرت له فرصة الرجوع إلى بلده الأصلي^(٧٠).

والدليل على ذلك:

١. قال تعالى: **جِدِّدْ دِينُكَ**^(٧١)

قال ابن العربي {لما سمح الله تعالى في الكفر به وهو أصل الشريعة عند الإكراه ولم يؤخذ به حمل عليه العلماء فروع الشريعة فإذا وقع الإكراه لم يؤخذ به ولا يترتب حكم عليه^(٧٢)، فإذا كان الكفر جائزاً مع الإكراه واطمئنان القلب هو أصل الشريعة فالتجنس جائز في البلاد الكافرة من باب أولى.

٢. ما رواه الإمام أحمد في مسنده أن رسول الله ﷺ قال: {البلاد بلاد الله والعباد عباد الله فحيثما أصبت خيراً فأقم^(٧٣).

وجه الدلالة:

الحديث واضح الدلالة على أن الإنسان إذا تيسر له قوته في بلد وكان آمناً على نفسه ودينه فلا يهاجر إلى غيره، وإذا لم يتيسر له ذلك فليهاجر إلى بلد يمكنه العيش فيه بأمان ومحافظة على دينه ونفسه (٧٤).

الوجه الثاني: أن يضطر الإنسان للخروج من بلده طلباً لتحصيل ضروريات الحياة فإذا انعدمت ضروريات الحياة في بلده لم يستطيع الحصول عليها جاز له الذهاب إلى دولة أخرى كافرة لتحصيل تلك الضروريات لأن كسب الإنسان فرض والشرع لم يميز بين مكان وآخر لطلب تلك الفرضية بل عم ذلك وساوى بين الأماكن.

قال تعالى: **جَنَّاتُ ثَنَشِفَافٍ ثَنَشِفَافٍ** (٧٥). فالأرض تشمل البلاد الإسلامية

وغيرها.

ويشترط للعمل في بلاد الكفر ما يأتي:-

١. تحقق حالة الاضطرار.

٢. عدم احتياج الدولة الإسلامية له.

٣. أن لا يضر المسلمين بعمله.

٤. لا يعمل بما حرم الله (٧٦).

لكن إذا تيسر لهذه الأقليات في بلدها رزق ولو قليلاً لسد حاجاته الضرورية التي أقرتها الشريعة، وكان تجنسه لأجل الزيادة في المال والترف والتنعيم فهذا لا يجوز شرعاً (٧٧).

الوجه الثالث: على ضربين:

الضرب الأول التجنس لأجل نصرة الإسلام، والضرب الثاني التجنس لأغراض دنيوية كتفضيل الجنسية الغربية على الجنسية الإسلامية ولكل ضرب حكم خاص به.

حكم الضرب الأول: لو نظرنا إلى عصرنا السابق والحاضر لوجدنا الحرب التي يقوم بها الغرب على إسلامنا والاتهامات الواهية التي لا تمت للواقع بحقيقة إنما تلك الاتهامات من صناعتهم ويتبلور ذلك بطعنهم بالنبي ﷺ وبأتمته واتهامهم بالجهل والتخلف.

وان قيام الصناعة والتطور عندهم وهذا لا ينكر وأصبح اليوم التقدم والتطور العلمي ضرورة من ضروريات الحياة على الإنسان أن يحصل عليه لكن هل يجوز لهذه

الأقليات المسلمة التجنس بجنسية تلك الدول لإظهار تعاليم ديننا وأخلاقه وان تتعلم تلك الوسائل العلمية في تلك الدول للنهوض ببلاد المسلمين وتطويرهم في كل مجالات الحياة. وقد تكلم ابن قدامه على الهجرة قائلاً {من يستحب له ولا تجب عليه وهو من يقدر عليها أي على الهجرة ولكنه يتمكن من إظهار دينه وإقامته في دار الكفر فتستحب له ليمكن من جهادهم وتكثير المسلمين ومعاونتهم^(٧٨)، ومن خلال قول الإمام ابن قدامه يتضح لنا جواز إقامة المسلم في دار الكفر إذا استطاع إظهار دينه ومعونة المسلمين بجهد الكفار وقد كان العباس عم النبي صلى الله عليه وسلم مقيماً في مكة وهي دار كفر^(٧٩) فيلزم من هذا جواز التجنس في الدول الكافرة لان ما يؤدي إلي الواجب فهو واجب.

ولكن يجب على المسلمين أن يأخذوا بنظر الاعتبار عند تجنسهم من هذه الدول الاهتمام بتربية أولادهم تربية خاصة وان يسعوا بكل الطرق وشئ الوسائل لتحقيق هذا بإنشاء المراكز والجمعيات الإسلامية وان يحافظوا على دينهم وأخلاقهم الإسلامية.

الضرب الثاني: إن التجنس لأغراض دنيوية لا ضرورة فيه ولا يخدم الإسلام بذلك بل يكون لأجل الإعجاب بتلك الدول والافتخار بها وتفضيل الجنسية الغربية على الجنسية الإسلامية لا يجوز شرعاً بل تصل أحياناً إلى الكفر لان فيها معنى الولاء للكفار والولاء يلزم منه أن يكون حكمه كحكمهم ووجوب النار له كما وجبت لهم^(٨٠)، وان الأدلة السابقة التي ذكرها المانعون في المطلب الأول تؤيد ذلك قال تعالى: **چننثتتچ**^(٨١).

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد.

عند عرض حيثيات التجنس وأقوال العلماء وأدلتهم خرجت بالنتائج الآتية:

١. التجنس لا يجوز شرعاً إذا قامت دولة إسلامية إلا لضرورة واعتبار المتجنس عاصياً.
٢. إن التجنس للأقليات المسلمة التي من أصل البلد الكافر الذي تعيش عليه يجوز لأنهم مكرهين على ذلك.

٣. عدم تكفير من تجنس في بلد كافر لورود الشبهات حول التجنس وليست على إطلاقها لإمكان التخلص منها.
٤. عمل المتجنس على نشر الدين الإسلامي في تلك البلاد الكافرة وعدم الانغماس في الميزات والشهوات والعمل على إنشاء المدارس والمساجد للمسلمين قدر الإمكان.
٥. المحافظة على ذريتهم وعاداتهم وأخلاقهم الإسلامية والقيام بتربية أولادهم تربية صالحة نافعة لبلدهم.
٦. مراجعة المراكز الإسلامية في تلك البلاد الكافرة والأخذ بتوصياتهم.
٧. الرجوع إلى بلادهم إذا توفرت الفرصة لذلك وعدم الرضى في القلب على المنكر وان ما يتعلمه المتجنس يكرسه في خدم المسلمين.

الهوامش

- (١) سورة الحجرات، آية ١٠.
- (٢) ينظر بدائع الصنائع علاء الدين الكاساني ١٣٠/٧.
- (٣) ينظر لسان العرب لابن منظور ٣٨٣/٢، القاموس المحيط للفيروز ابادي ٢١٢/٢.
- (٤) المعجم القانوني، د. عبد الفتاح مراد ص ٣٣.
- (٥) القانون الدولي الخاص، عز الدين عبد الله ١٠٩/١.
- (٦) القانون الدولي الخاص د. جابر عبد الرحمن ٥١/١-٥٢.
- (٧) القانون الدولي الخاص، عز الدين عبد الله ٨٦/١.
- (٨) المصدر السابق ١٣٦/١.
- (٩) دروس في القانون الدولي الخاص للأستاذ موسى عبود ص ٥٢.
- (١٠) المصدر نفسه.
- (١١) القانون الدولي الخاص، د. جابر عبد الرحمن ٥٥/١، القانون الدولي الخاص، عز الدين عبد الله ٨٩/١.
- (١٢) سورة التوبة آية ٢٣.
- (١٣) سورة الحجرات آية ١٠.
- (١٤) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، د. محمود عبد الرحمن ١٧٨/٢.

- (١٥) ينظر: القانون الدولي الخاص ممدوح عبد الكريم ص ٣٣، الموجز في القانون الدولي الخاص بدر الدين شوقي ص ٢٥-٢٦.
- (١٦) ينظر: الوسيط في الجنسية، فؤاد عبد المنعم، ص ١٣.
- (١٧) ينظر القانون الدولي الخاص، عز الدين عبد الله ١٣٦/١، القانون الدولي، جابر عبد الرحمن ٨٩/١.
- (١٨) ينظر القانون الدولي الخاص، عز الدين عبد الله ١٠٤/١.
- (١٩) ينظر: المصدر السابق ١٥٣/١ وما بعدها، القانون الدولي د. جابر عبد الرحمن ٧٥/١.
- (٢٠) ينظر القانون الدولي الخاص د. احمد سليم ١٠٥/١.
- (٢١) ينظر القانون بين الأمم لجيرهارد ص ٢١٥ وما بعدها المصدر السابق ١١٠/١ وما بعدها.
- (٢٢) ينظر موسوعة التاريخ الإسلامي، د. احمد شلبي ٤ / ٣٢٥ وما بعدها.
- (٢٣) ينظر: الأقليات الإسلامية في العالم اليوم، ابو بكر قادر ص ٨، المصدر السابق.
- (٢٤) ينظر: الوسيط في الجنسية، فؤاد عبد المنعم ص ١٨، بحث في قضايا فقهية معاصرة، محمد تقي الدين العثماني، ص ٣٢٧.
- (٢٥) ينظر: الموجز في القانون الدولي الخاص، بدر الدين شوقي ص ٢٦، مجلة الفقه الإسلامي العدد ٣ ١١٥٢/٢، القانون الدولي الخاص، د. عز الدين عبد الله ١٦٩/١.
- (٢٦) ينظر التشريع الجنائي الإسلامي، عبد القادر عوده ١ / ٣٠٧ معالم الدولة الإسلامية، محمد سلام مذكور ص ٨٩.
- (٢٧) ينظر: فتاوي محمد رشيد رضا: ١٧٤٨/٥، قضايا فقهية معاصرة، محمد سعيد رمضان البوطي ص ٢٠٢، تبديل الجنسية ردة وخيانة، محمد عبد الكريم الجزائري ص ١٩٣ وما بعدها، مجلة الفقه الإسلامي العدد ٣، ١١٥٠/٢.
- (٢٨) ينظر: نص الفتوى في مجلة مجمع الفقه الإسلامي عدد ٩٤، ٢١٢/٤.
- (٢٩) ينظر: القانون الدولي الخاص للدكتور عز الدين عبد الله ١ / ١٨٤، المصادر السابقة.
- (٣٠) سورة المائدة: ٥٥.

- (٣١) سورة المجادلة: ٢٢.
- (٣٢) سورة التوبة: ٢٣.
- (٣٣) الجامع لاحكام القرآن للقرطبي ٢١٧/٦.
- (٣٤) سورة المائدة: ٥١.
- (٣٥) سورة آل عمران: ٢٨.
- (٣٦) ينظر: مجلة الفقه الإسلامي العدد ٣، ١١٥٢/٢.
- (٣٧) ينظر المصدر نفسه، الجنسية في الشريعة الإسلامية، رحيل احمد ص ١٥٠.
- (٣٨) ينظر: قضايا فقهية معاصرة للبوطي، ص ٢٠٢ وما بعدها.
- (٣٩) القانون الدولي الخاص ١، عز الدين عبد الله / ١٨٤.
- (٤٠) سورة النساء: آية ٦٥.
- (٤١) ينظر: فتح القدير للشوكاني: ١/ ٤٨٤.
- (٤٢) فتاوى محمد رشيد رضا: ٥/ ١٧٥٧.
- (٤٣) سورة النساء الآية ٦٥.
- (٤٤) ينظر: نص الفتوى في تبديل الجنسية ردة وخيانة، محمد عبد الكريم الجزائري، ص ١٨٢.
- (٤٥) ينظر الجنسية في الشريعة الإسلامية، رحيل احمد ص ١٥١.
- (٤٦) ينظر: مجلة الفقه الإسلامي ١١٥٢/٢.
- (٤٧) سورة النساء آية ٩٧.
- (٤٨) روح المعاني للالوسي ١٢٥/٥.
- (٤٩) سنن أبي داود ٣/ ١٠٥، سنن الترمذي ٤/ ١٥٥، روي الحديث متصلا ومرسلا، ينظر: تحفة المحتاج ٢/ ٥١٤.
- (٥٠) المصدران السابقان ٤/ ١٥٦، ٣/ ٢٢٤، الحديث صحيح، ينظر: المصدر نفسه ٥١٥/٢.
- (٥١) ينظر نيل الاوطار، الشوكاني ٨/ ١٧٧، تحفة الاحوذى، المباركفوري ٥/ ٢٢٩.
- (٥٢) ينظر القانون الدولي الخاص، عز الدين عبد الله / ١٧٣.

(٥٣) ينظر فتح الباري لابن حجر العسقلاني ١٩١/٧ وما بعدها، مغني المحتاج للخطيب الشربيني ٢٣٩/٤.

(٥٤) ينظر شرح السنة للبغوي ٢٧٢/١٠-٢٧٣.

(٥٥) ينظر: مجلة الفقه الإسلامي ١١٥٣/٢.

(٥٦) صحيح البخاري: ٢٥٢٠/٦، صحيح مسلم ٢٢/١.

(٥٧) ينظر: مجلة الفقه الإسلامي ١١٥١/٢.

(٥٨) ينظر: الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، سليمان محمد، ص ٨٨-٨٩.

(٥٩) صحيح البخاري ٢٨/١، صحيح مسلم ١٢١/٣.

(٦٠) ينظر: فقه الأقليات المسلمة لخالد عبد القادر ص ٦٠٨، بحوث في قضايا فقهية معاصرة محمد تقي الدين العثماني ص ٣٢٩، مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد ١، ١٩٥/١ وما بعدها.

(٦١) ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد ٣، ١١١٩/٢.

(٦٢) ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد ٣، ١١٣٠/٢.

(٦٣) ينظر: حكم الإقامة ببلاد الكفر وبيان وجوبها في بعض الأحيان، محمد عبد العزيز ص ٢٨، مجلة الفقه الإسلامي ١١٥٤/٢.

(٦٤) ينظر: فقه الأقليات المسلمة، خالد عبد الله ص ٦٠٨.

(٦٥) ينظر بحوث في قضايا فقهية معاصرة، محمد تقي الدين العثماني، ص ٣٢٩ وما بعدها.

(٦٦) ينظر: موسوعة السياسة، عبد الوهاب الكيالي ٩٩/٢.

(٦٧) سورة النحل، آية ١٠٦.

(٦٨) ينظر: دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي فتحي الدريني ١١٢/١.

(٦٩) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي علاء الدين البخاري ٧٨/٤.

(٧٠) ينظر: الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي ص ٨٥.

(٧١) سورة النحل، آية ١٠٦.

- (٧٢) أحكام القرآن ٣/ ١١٨٠.
- (٧٣) مسند الإمام احمد ١/ ١٦٦ الحديث ضعيف، الجامع الصغير الأحاديث البشر السيوطي ٤٩٦/١.
- (٧٤) ينظر: الفتح الرباني، احمد عبد الرحمن البنا ٢٠/ ٣٠٢.
- (٧٥) سورة الملك، آية ١٥.
- (٧٦) ينظر: الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، سليمان محمد ص ٨٦.
- (٧٧) ينظر: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، محمد محمد الغزالي ص ١٨٩.
- (٧٨) المغني لابن قدامة: ١٠ / ٥٠٧.
- (٧٩) ينظر مغني المحتاج للخطيب الشربيني: ٤/ ٢٣٩.
- (٨٠) ينظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ٦/ ٢١٧.
- (٨١) سورة المائدة: آية ٥١.

المصادر

القرآن الكريم

— أ —

١. الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي سليمان محمد توبولياك، دار النفائس للنشر والتوزيع عمان الأردن.

— ب —

٢. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تأليف علاء الدين الكاساني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢.
٣. بحوث في قضايا فقهية معاصرة: محمد تقي الدين العثماني، دار القلم، دمشق، ط ٢ سنة ٢٠٠٣.

— ت —

٤. تحفة المحتاج: عمر بن علي بن احمد الواد ياشي، دار حراء مكة المكرمة، ط١، سنة (١٤٠٣هـ-)، تحقيق عبد الله بن سفيان.
٥. تحفة الاحوذى شرح جامع الترمذي: أبو العلى محمد عبد الرحيم، مكتبة بن تيمية، القاهرة ط٣ سنة (١٩٨٧م).
٦. التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي: عبد القادر عودة، مؤسسة الرسالة بيروت، ط٧ سنة (١٩٨٦م).
٧. تبديل الجنسية ردة وخيانة، محمد عبد الكريم الجزائري.
٨. الجامع لإحكام القرآن: أبو عبد الله محمد بن احمد القرطبي، مؤسسة مناهل العرفان بيروت.
٩. الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير: جلال الدين السيوطي، دار الفكر بيروت.
١٠. الجنسية في التشريع الإسلامي: رحيل احمد، رسالة ماجستير، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، عمان سنة (١٩٨٧م).

— ح —

١١. حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة: محمد محمد الغزالي، مكتبة التجارية القاهرة.
١٢. حكم الإقامة ببلاد الكفر وبيان وجوبها في بعض الأحيان: عبد العزيز محمد الصديق طبعة مصر.

— د —

١٣. دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر فتحي الدرنى، دار القتيبة دمشق، سنة (١٩٨٩م).
١٤. دروس في القانون الدولي الخاص: موسى عبود دار الجبل بيروت/ لبنان.

— ر —

١٥. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني أبو الفضل السيد الالوسي، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، سنة (١٩٩٤م).

— س —

١٦. سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث السجستاني، دار الفكر بيروت، تحقيق: محمد محي الدين.

١٧. سنن الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: احمد محمد شاكر.

— ش —

١٨. شرح السنة: الحسن بن مسعود البغوي، المكتب الإسلامي بيروت، ط٢.

— ص —

١٩. صحيح البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، دار الفكر، بيروت، ودار ابن كثير اليمامة ط٣.

٢٠. صحيح مسلم: أبو الحجاج مسلم بن حجاج، دار الفكر، بيروت، ودار إحياء التراث بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

— ف —

٢١. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير محمد بن علي ، دار الفكر بيروت، سنة (١٩٨٣م).

٢٢. فتح الباري شرح صحيح البخاري أبو الفضل احمد بن علي بن حجر دار الفكر بيروت.

٢٣. الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام احمد الشيباني: احمد عبد الرحمن البناء، دار إحياء التراث العربي بيروت.

٢٤. فقه الأقليات المسلمة: خالد عبد الله، طبعة القاهرة.

٢٥. فتاوى الإمام رشيد رضا: محمد رشيد رضا، دار الكتب الجديدة بيروت، ط١.

— ق —

٢٦. الأقليات الإسلامية في العالم اليوم: علي المنتصر الكتاني مكتبة المنار مكة المكرمة، سنة (١٩٨٨م).

٢٧. قضايا فقهية معاصرة: د. محمد سعيد رمضان البوطي مكتبة الفارابي دمشق سوريا.

٢٨. القانون الدولي الخاص المصري: د. عز الدين عبد الله، مطبعة الجامعة، القاهرة، ط ٣ سنة (١٩٥٤م).
٢٩. القانون الدولي: د. جابر جاد عبد الرحمن مطبعة شركة النشر والطباعة العراقية المحدودة بغداد، سنة (١٩٤٩م).
٣٠. القانون بين الأمم: لجير هارد فان غلان، طبعة دار الجيل.
٣١. القانون الدولي الخاص: د. احمد سليم، مطبعة مكتبة النهضة المصرية القاهرة، سنة (١٩٥٦م).
٣٢. القانون الدولي الخاص: ممدوح عبد الكريم دار الحرية بغداد، ط ٢ سنة (١٩٨٧م).
٣٣. القاموس المحيط: محمد بن يعقوب الفيروز آبادي دار الجيل بيروت/لبنان.
- ك —
٣٤. كشف الأسرار في أصول البزدوي: علاء الدين عبد العزيز البخاري، دار الكتاب العربي بيروت، سنة (١٩٩١م).
- ل —
٣٥. لسان العرب المحيط: لابن منظور، دار الجيل، بيروت/لبنان.
- م —
٣٦. المسند: الإمام احمد بن حنبل: مؤسسة قرطبة الأندلس.
٣٧. مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، النووي، دار الفكر، بيروت.
٣٨. المغني والشرح الكبير على المقنع: موفق الدين بن محمد المغني دار الفكر، بيروت.
٣٩. مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الأول، الثالث، التاسع، سنة ١٤٠٧هـ.
٤٠. مجلة الفقه الإسلامي الدورة الثالثة العدد الثالث سنة ١٩٨٧ م.
٤١. موسوعة التاريخ الإسلامي: د. احمد شلبي، دار الكتب العلمية بيروت/لبنان.
٤٢. معالم الدولة الإسلامية: د. محمد سلام مذكور مكتبة الفلاح الكويت، ط ١.
٤٣. الموجز في القانون الدولي الخاص: بدر الدين عبد المنعم شوقي، مكتبة الخدمات الحديثة جدة.
٤٤. موسوعة السياسة: عبد الوهاب الكيالي المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت.

٤٥. معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية: د. محمود عبد الرحمن عبد المنعم، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير القاهرة.

٤٦. المعجم القانوني: د. عبد الفتاح مراد، طبعة مصر.

— ن —

٤٧. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار: محمد بن علي الشوكاني، دار الجيل، بيروت.

— و —

٤٨. الوجيز في القانون الدولي الخاص: أبو طالب صوفي حسن، دار النهضة العربية القاهرة سنة (١٩٨٥م).

٤٩. الوسيط في الجنسية: فؤاد عبد المنعم رياض، دار الجيل، بيروت/ لبنان.

مفهوم روح القدس في الديانة المسيحية

م.م. ثائر غازي عبود العاني
كلية أصول الدين / الجامعة الإسلامية

المقدمة

ثُمَّ أَرْسَلَهُ اللَّهُ عَلَىٰ هَذِهِ نَافِثًا (١) وَالصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ عَلَىٰ رَسُولِهِ مُحَمَّدٍ

اما بعد:

فإنَّ الله تبارك وتعالى اخبر في الوحي المنزل على الأنبياء والرسل، إن الروح من الحقائق الإيمانية الثابتة التي يجب على كافة أتباع الرسل اعتقاد وجودها والإيمان بها، إذ جاء ذكرها في الوحي بعضها مضافاً إلى الله (روح الله) وإلى القدس (روح القدس) وبعضها من دون إضافة (روح) وتدل على معاني مختلفة بحسب مناسبة ورودها ولقد ضلَّ أهل الكتاب فآمنوا ببعض الكتاب وكفروا ببعض **رُجِّعْ رُجِّعْ رُجِّعْ** (٢) إنهم ضلوا عن الحق في الإيمان بحقيقة الروح.

هذا البحث سيكون إن شاء الله دراسة نقية في بيان بطلان اعتقاد النصارى
إلوهية روح القدس وأنه الرب المجتبى، وقد كان اختياري لهذا البحث لأمرين:
١. إن هذا البحث يجمع شتات هذا الموضوع المتفرقة في بعض مؤلفات علماء الإسلام
فكان إسهاماً متواضعاً في بيان حقيقة روح القدس.

٢. كثرة مؤلفات النصارى عن روح القدس لأثبات اعتقادهم إلهيته، وإنه الاقنوم الثالث في ثالوثهم المقدس وسيكون الكلام عن بيان حقيقة روح القدس عند النصارى وبيان اقرار إلهيته ثم اعتقادهم لذلك وسيتم الرد على ضلالهم من خلال ما نراه حقا في نصوصهم المقدسة الموافقة لكتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

وقد قسمت البحث الى عدة مباحث: **المبحث الاول:** تعريف روح القدس، **المبحث الثاني:** مراحل اقرار النصارى لألوهية روح القدس، **المبحث الثالث:** مرحلة اعتقاد النصارى لألوهية روح القدس، وخاتمة ونتائج ذلك الاعتقاد والمصادر.

المبحث الأول

تعريف روح القدس

يقول الإمام القرافي^(٣) رحمه الله في معنى الروح: الروح اسم للريح الذي بين الخافقين يقال لها ريح وروح لغتان وكذلك في الجمع رياح وأرواح.

واسم لجبريل عليه السلام وهو المسمى بروح القدس.

والروح اسم للنفس المقومة للجسم الحيواني.

إن معنى الروح المذكور في القرآن الكريم في حق عيسى عليه السلام من روحه انه خلق روحا نفخها فيه، فان جميع أرواح الناس أنها بصدق روح الله، وروح كل حيوان هي روح الله تعالى.

فإن الإضافة في لسان العرب تصدق حقيقة بأدنى الملابس كقول احد حامل الخشبة للآخر طرفي مثل طرفك، ومثل طرفك يريد طرف الخشبة فجعله طرفا للحامل ويقول طلع كوكب زيد.

إذا كان نجم عند طلوعه يسري بالليل، ونسبة الكوكب اليه نسبة المقارنة فقط، فكيف لا يضاف كل روح إلى الله وهو خالقها ومديرها في جميع أحوالها وكذلك يقول بعض الفضلاء لما سئل عن هذه الآية فقال نفخ الله تعالى في عيسى عليه السلام بالذكر، فالتشبيه على شرف عيسى عليه السلام وعلو منزلته بذكر الإضافة إليه، كما قال تعالى: **زُتَّتْ نَفْسُهُ وَخَلَّتْ حَدِيدُهُ** (٤) و **زُتَّتْ نَفْسُهُ وَخَلَّتْ حَدِيدُهُ** (٥) مع أن الجميع عبيده وإنما التخصيص لبيان منزلة المخصص (٦).

اما تعريف روح القدس في المسيحية فهو الأقنوم الثالث من الثالوث الأقدس، ويوصف أحيانا بأنه مطهر لله. يؤثر في الكون والأنسان ويرشد الكنيسة، وفي العهد الجديد، نصوص تشير إليه أهمها وعد المسيح بأنه سيرسل - معزيا - (الباراقليط أي المحامي) يوم العنصرة على شكل السنة من نار حلت عليهم فجعلتهم يتكلمون بالسنة مختلفة. والحمامة رمز لروح القدس (٧).

المطلب الأول: مراحل إقرار النصارى لإلهية روح القدس

بعد أكثر من ثلاثة قرون من رفع المسيح عليه السلام أجمع الخلق من النصارى في البندقية (٨) سنة ٣٢٥م، وصدر عن هذا الاجتماع أول قانون إيمان مقدس لهم أقرؤا فيه

اعتقاد إلهوية المسيح ﷺ كما أشاروا فيه إلى روح القدس بقولهم {ونؤمن بالروح القدس} (٩) دون إن يذكروا حقيقته والأعمال الموكلة إليه، وإنما أعلنوا إيمانهم به فقط. ولعل عدم ذكرهم لحقيقته لأجل تيرئة أنفسهم من الافتراء اليهودي على الروح القدس.

وبعد أكثر من خمسين سنة عقدوا اجتماعاً آخر في مدينة القسطنطينية (١٠) سنة ٣٨١م فاقروا قانون الإيمان السابق في نيقية ثم أضافوا الاعتقاد بإلهوية روح القدس، مع بيان بعض صفاته، فقالوا {ونؤمن بالروح القدس الرب المحيي المنبثق من الرب، الذي هو مع الأب والابن مسجود له وممجّد، الناطق في الأنبياء} (١١).

وجاء أيضاً عن صفات الروح المقدس حسب تعبير أحد قديسيهم القدماء قوله {الناطق بالناموس والمعلم بالأنبياء الذي نزل إلى الأردن ونطق بالرسل وهو يحل في القديسين وهكذا نؤمن به أي أنه الروح القدس روح الله} (١٢) كما جاء في قاموس كتابهم المقدس {ويعلمنا الكتاب المقدس بكل وضوح عن ذاتية الروح القدس وعن إلهيته فنسب إليه أسماء الله كالحی ونسب إليه الصفات الإلهية كالعلم، ونسب إليه الأعمال الإلهية كالخلق ونسب إليه العبادة الواجبة لله، وإذا حبلى السيدة العذراء حبل بالمسيح فيها من الروح القدس ولما كتب الأنبياء والرسل أسفار الكتاب المقدس، كانوا مسوقين من الروح القدس الذي أرشدهم فيما كتبوا، وعضدهم وحفظهم من الخطأ، فتح بصائرهم في بعض الحالات ليكتبوا عن أمور مستقبلية} (١٣).

وبعد أن أقرروا في مجمع القسطنطينية قانون مجمع نيقية السابق المتضمن اعتقاد الإلهوية المسيح، ثم أضافتهم اعتقاد إلهوية الروح القدس، فقد اكتملت عند النصارى الأقانيم الثلاثة، لكن ذلك لم يحل دون وجود من يذكر بعض هذه الاعتقادات المنافية للتوحيد.

فقد كان سبب عقد مجمع (القسطنطينية) الذي أضافوا فيه الاعتقاد بإلهوية الروح القدس، إن أسقف القسطنطينية البطارقة مكدونيوس ينكر إلهوية الروح القدس، ويعتقد أنه كسائر المخلوقات وخدام للابن كأحد الملائكة. وقد ناقش المجمع ثم أصدر قراراً بحرمانه وحرمان دعوته وتجريده من رتبته الدينية (١٤).

وهذا يدل على وجود دعاة التوحيد ومعارضتهم للاعتقادات المنافية له التي تنسب الإلهوية لغير الله.

ثم ظهر الاختلاف حول أم المسيح عليه السلام حيث ظهر من يدعو بان مريم لا تدعى أم الإله بل أم الإنسان، وأحدث هذا نزاعاً شديداً بين كنائس النصارى؛ لأنّ صاحب هذه الدعوة هو البطريرك نسطور^(١٥) بطريرك كنيسة القسطنطينية ولأجل حل النزاع في هذه القضية عقدوا مجمع (أفسس الأول)^(١٦) سنة ٤٣١م وصدر عن القرار الآتي {نعظمك يا أم النور الحقيقي، ونمجدك أيتها العذراء المقدسة، والدة الإله لأنك ولدت لنا مخلص العالم أنتي وخلص نفوسنا، المجد لك يا سيدنا وملكنا المسيح فخر الرسل، أكليل الشهداء تهليل الصديقين، ثبات الكنائس غفران الخطايا، تبشر بالثالوث المقدس لاهوت واحد نسجد له ونمجده} (١٧).

ثم ظهر الاختلاف حول طبيعة المسيح بعد اعتقادهم إلهيته، فعقدوا مجمعا في (خلفونية)^(١٨) سنة ٤٥١م، فأقر الكاثوليك^(١٩) الاعتقاد إن للمسيح طبيعتين ومشيئتين طبيعة إنسانية كاملة وطبيعة إلهية كاملة ومشيئة إنسانية كاملة ومشيئة إلهية كاملة، وأنه مستقل باقنومه المسيح باقنومه وهو متساويان في اللاهوت فقط، وقد رفض الأرثوذكس^(٢٠) هذه العقيدة وزعموا إن المسيح هو الله (تعالى الله عن قولهم).

وقالوا إن للمسيح طبيعة إلهية واحدة ومشيئة إلهية واحدة فقرر أساقفة روما مع أساقفة الشرق الحكم بعزل بطريرك الإسكندرية ونفيه لأنه كان يدعي بأن المسيح طبيعة واحدة ثم نادوا بعقيدة الطبيعتين والمشيئتين وبعدها رفضت الكنيسة الإسكندرية قرارات مجمع الخلقونية كما رفضت قرارات المجمع التي عقدت في القسطنطينية بعد ذلك سنة ٥٥٣م وسنة ٦١٠م وسنة ٧٨٦م لمخالفة الذين اشتركوا فيها مع عقيدتهم بأن للمسيح طبيعة واحدة ومشيئة واحد^(٢١).

ثم ظهر نزاع آخر بين النصارى بسبب الاختلاف بينهم حول انبثاق روح القدس هل هو من الأب فقط، أم من الأب والابن فعقدوا لذلك مجمعا لحل النزاع في هذه القضية في طليطلة باسبانيا^(٢٢) سنة ٥٨٩م فاقروا فيه قانون الإيمان السابق النقية، ثم أضافوا الاعتقاد بانبثاق روح القدس من الابن أيضا وقد أصبحت هذه الزيادة هي عقيدة الكنائس الغربية الكاثوليكية والإنجيلية التي تنص على انبثاق روح القدس من الأب والابن

ورفضت الكنيسة اليونانية الارثوذكسية هذه الزية وظلت متمسكة باعتقاد بان روح القدس منبثقة من الأب وحده^(٢٣).

ويلاحظ المنتبِع لمرآحل تكوِين العقائد النصرانية كثرة عقد المآمع الدينية التي تصدر قرارات جديدة بإضافات حول العقيدة، وسبب ذلك كثرة المعارضين للعقائد الداخلية من أنصار دعوة التوحيد، أو من الذين ما زالوا على بقايا من دعوة المسيح، أو من الذين لم يعتقدوا هذه العقيدة أو تلك فمنهم من ينكر لاهوت المسيح، ومنهم من ينكر لاهوت روح القدس، ومنهم من ينكر وجود الأقانيم الثلاثة ومنهم من ينكر عقيدة الصلب والفداء، ويعتقد أن خطيئة ادم قاصرة عليه، ولم تنتقل إلى نسله، وهذه الظاهرة هي السبب في تعدد عقد المآمع بأن أنصار على فريق يعتقدونه اجتماع للرد على أنصار الفريق الآخر وإبطال قوله والنتيجة تنتهي ليس بكثرة العدو وقوة الحجة وموافقة الحق.

وإنما بقرار من الرجال الذين تدعمهم السلطة السياسية مما تتفق أهواؤهم ومصالحهم عليه ثم يحسم الأمر ويتقرر في النهاية أي الفريقين يفوز بالتأييد وفي كثير من الأحيان تتدخل السلطة السياسية بحسم الأمور حسب ما نراه محققا في وحدة الإمبراطورية من التمزق والانقسام وشاهد ذلك إن الإمبراطور قسطنطين^(٢٤) قد أعلن ميوله وعطفه على النصراني من أجل الحفاظ على مقومات النصر على خصمه، فأعلن دفاعه عن مذهب اثناسيوس^(٢٥) القائل بالتثليث حينما كانت عاصمة دولته في روما^(٢٦) ومن أجل ذلك رأى مجمع نيقية سنة ٣٢٥م وتذكر مصادر النصراني أن أولئك الثلاثمائة والثلاثة عشر لم يكونوا مجمعين على القول بالهوية المسيح ولكن إجماعهم كان تحت سلطان الإغراء بالسلطة الذي أقام به قسطنطين بدفعه اليهم شارة ملكه ليتحكموا في المملكة، فقد دفعهم حب السلطان إلى أن يوافقوا هوى قسطنطين الذي ظهر في عقد مجلس خاص بهم من دون الباقيين باعتقاده مكان إغرائهم فأمضى أولئك ذلك القرار تحت سلطان الترغيب أو التهريب، أو هما معا وبذلك قرروا إلهية المسيح وقسروا الناس عليه بقوة السيف و رهبة الحكام^(٢٧).

وحينما صدر قرارا من مجمع نيقية ضد اريوس بحرمانه وتجريده من رتبته الدينية صدق قسطنطين على ذلك القرار. فلما عزم الإمبراطور قسطنطين على نقل عاصمة دولته من روما إلى القسطنطينية والتي يوجد فيها أكثرية نصرانية تعتق مذهب أريوس احضره وعفا عنه يقول فاسيليف {عندما شرع قسطنطين في نقل عاصمته إلى

الشرق، وأحس بالحاجة إلى استرضاء سكان القسم الشرقي من الإمبراطورية لم يجد غضاضة في تغير عقيدته أو ميوله نحو مذهب الاريسوسي^(٢٨).

فاستدعي اريوس من منفاه سنة ٣٢٧م وعقد له مجمع صور سنة ٣٣٤م وألغى قرار الطرد^(٢٩).

ويقال أن أول إمبراطور تعمد باسم الثالوث حسب عقيدة النصارى، هو الإمبراطور ثيودوسيوس الكبير الذي رعى عقد مجمع القسطنطينية^(٣٠) وأنه وقادة الكنيسة تنفسوا الصعداء وشعروا كما شعر الإمبراطور قسطنطين وقادة الكنيسة بعد قبول قانون الإيمان النيقوي في سنة ٣٢٥م بسرور، وارتياح عظيمين، لأنهم ظنوا بأن مجمع نيقية أستطاع أن يستأصل الهرطقة من جذورها وان يعيدوا الوحدة إلى الإمبراطورية وإلى الكنيسة المهدتين بالانقسام والاضطراب^(٣١).

وعندما تقرر رسمياً إقرار الاعتقاد بالوهمية روح القدس في مجمع القسطنطينية سنة ٣٨١م، أصدر الإمبراطور ثيودوسيوس الكبير مرسوماً أعلن فيه {حسب تعليم الرسل وحق الإنجيل يجب علينا إن نؤمن بلاهوت الاب والابن والروح القدس المتساوي في السلطان وكل ما يخالف ذلك يجب عليه أن ينظر من العقوبات الصارمة التي تقتضي سلطتنا بإرشاد الحكمة السماوية أن ندفعها نعرفها به علاوة على ديمومة الله العادل^(٣٢).

ويستنتج زكي شنودة في آخر البحث الخامس الذي عقده للحديث عن المجمع {أن هذه المجمع كانت في بداية أمرها وسيلة للدفاع عن الإيمان المسيحي، ثم لم تلبث أن أصبحت بعد ذلك أداة في يد الإمبراطور لتنفيذ أغراضه، مستغلا في ذلك مطامع الأساقفة وطموحهم إلى الجاه والنفوذ والسلطان، وهكذا أصبحت المجمع أداة هدم بعد إن كانت أداة بناء، وقد فتحت الباب على مصراعيه للخصومة بين المسيحيين في البلاد المختلفة^(٣٣).

ولكن استنتاجه هذا برفضه سرده هو لأحداث، فإن المجمع من أول لحظة عقدت فيها وهي تحت سلطان الدولة وشواهد ذلك من كلامه إذ يقول {وقد عقد في نيقية عاصمة بتيثيه بأسيا الصغرى في ٢٠ مايو سنة ٣٢٥هـ بأمر الإمبراطور قسطنطين الكبير وقد حضره بنفسه^(٣٤) ويقول {وعند افتتاح جلسات المجمع دخل الإمبراطور قسطنطين وتصدر الاجتماع، ثم القى خطابا حض فيه على فض المشاكل بالحكمة^(٣٥)، وقال في مجمع القسطنطينية سنة ٣٨١م وقد عقد في مدينة القسطنطينية بأمر الإمبراطور

ثاؤدوسيوس الكبير وقال في مجمع افسس الأول سنة ٤٤٩م (وقد عقد مجمع افسس الثاني سنة ٤٤٩م بأمر الإمبراطور ثيودوسيوس) فدلّت هذه الشواهد على أنّ ما قاله زكي شنوده ليس مستقيماً، لأنّ المجمع كلها التي تعترف بها الكنيسة القبطية كانت بأمر الإمبراطور، والمؤرخون السياسيون يقررون إن الاباطرة^(٣٦)(^{٣٧}) جميعاً استخدموا الدين سلاحاً لكسبهم السياسي، ولو كانت المجمع حقاً للدفاع عن الإيمان لما تركت الدين القويم الذي جاء به المسيح عليه السلام. ولما تركت أعمال الحواريين الذين كانوا على الدين الحق، التي لا يوجد شيء منها في قانون الإيمان المقدس عندهم ولا في وقائع عمل المجمع خاصة فيما يتعلق بالعقيدة التي هي لب الإيمان^(٣٨).

المطلب الثاني: مرحلة اعتقاد النصارى إلهية روح القدس

تقررت عقيدة إلهية روح القدس عند النصارى في الاجتماع الذي عقد لهذا الغرض، في القسطنطينية سنة ٣٨١م، وأصبحت هذه الاضافة الجديدة التي لم تكن في قانون الإيمان الصادر عن مجمع نيقية سنة ٣٢٥م من أصول الإيمان في عقيدة النصارى وبه اكتملت الاقانيم الثلاثة المكونة من الأب والابن وروح القدس.

وأصبحت عقيدة التثليث دين النصرانية حسب قانون ايمانهم المقدس واعتبره النصارى {هو القانون المعبر عن الإيمان المسيحي الحقيقي، وبناء على ذلك فمن يخالف تعاليم هذا القانون يخالف الإيمان المسيحي ويجب حرمانه}^(٣٩).

وقد أجمع المسيحيون في مجاميع عالمية مسكونية كما اعتادوا يسمونها {على وضع قانون للإيمان يتضمن المعتقد الصحيح لكل المسيحيين، ويقطع السبيل على كل من يحاول تغيير أمر أو تفسير أمر على غير مقتضى هذا القانون، وقد درج المسيحيون جميعاً منذ وضع هذا القانون في القرن الرابع الميلادي إلى اليوم على التمسك به وتلاوته في أثناء الصلاة في كل الكنائس العالم دون استثناء}^(٤٠).

جاء في اعتقاد النصارى إلهية روح القدس وهو الاقنوم الثالث من اللاهوت الأقدس، وهو مسابير للأب والابن في الذات والجوهر والطبع وكل فضل اللاهوت هو روح الله، وحياة الكون و مصدر الحكمة والبركة، ومنبع النظام والقوة. ولذلك فهو يستحق العبادة الإلهية، والمحبة والإكرام والثقة مع الأب والابن^(٤١).

يقول صاحب كتاب رسالة التثليث والتوحيد {إن الروح القدس هو الله الأزلي، فهو الكائن منذ البدء قبل الخليفة وهو الخالق لكل شيء والقادر على كل شيء، والحاضر في كل مكان، وهو السرمدي غير المحدود} (٤٢).

ويقول في موقع آخر {إن الروح القدس هو الاقنون الثالث في اللاهوت، وهو ليس مجرد تأثير أو صفة أو قوة، بل هو ذات حقيقي، وشخصه حي واقتوم متميز ولكنه غير منفصل، وهو وحدة اقنومية غير اقنوم الاب وغير اقنوم الابن، ومساو لهما في السلطان والمقام ومشترك وايهما في جوهر واحد ولاهوت واحد} (٤٣).

فالاقانيم الثلاثة على زعمهم هي الذات والنطق والحياة، فالذات هي الاب، والنطق أو الكلمة هو الابن، والحياة هو الله روح القدس، ومعنى ذلك في عقيدتهم إن الذات والد لنطق أو الكلمة، والكلمة مولودة من الذات، والحياة منبعثة من الذات حسب الكنيسة اليونانية الارثوذكسية أو منبعثة من الذات والكلمة حسب اعتقاد الكنيسة الكاثوليكية الانجيلية (٤٤).

ويزعم النصارى إن دليلهم على اعتقاد إلهية روح القدس مستمدة من كتابهم المقدس، وإن كل النصوص التي ورد فيها ذكر روح القدس دليل على إلهيته (٤٥).

ولكن الناظر والمدقق في منطوق هذه النصوص يلاحظ انه لا يوجد فيها ما يؤيد معتقدهم، فقد ظلوا في الوصول إلى الحق، فكان ذلك سببا لضلالهم؛ لأنهم اعتمدوا على الألفاظ المتشابهة المنقولة عن الأنبياء، وعدلوا عن الألفاظ الصريحة المحكمة وتمسكوا بها (٤٦).

إن روح القدس عند النصارى أولوه بأكثر من تأويل من عدة نصوص من العهد الجديد ففي الإنجيل عن الحمل بعيسى عليه السلام {إن أم المسيح {وجدت حبلى من الروح القدس} (٤٧) وفي الإنجيل أيضاً أن المسيح قال لتلاميذه {فمتى ساقوكم ليسلموكم فلا تعتنوا من قبل بما تتكلمون ولا تهتموا بل مهما أعطيتكم في تلك الساعة فبذلك تكلموا لأن لستم انتم المتكلمين بل الروح القدس} (٤٨).

كما يتأول النصارى اعتقاد إلهية الروح القدس من أقوال من يسمونه بولس الرسول (٤٩) الذي نسب إلى الروح القدس ما يمكن أن ينسب إلى ذات الله وصفاته وأعماله وعبادته كما ذكر ذلك قاموس الكتاب المقدس مستدل بأقوال بولس الرسول التي وردت في هذا المقام (٥٠) إذ يقول {أما تعلمن إن هيكल الله وروح الله يسكن فيكم} (٥١) وقوله إن كان

روح الذي أقام يسوع من الأموات ساكناً فيكم فالذي أقام المسيح من الأموات سيحيي أجسادكم المائنة أيضاً بروحه الساكن فيكم^(٥٢) وغير ذلك من النصوص التي يستشهدون فيها على إن الروح القدس هو الاقنوم الثالث من لاهوتهم المقدس، وأنه على زعمهم مساو للأب والابن في الذات والجوهر وغير ذلك من الصفات التي يزعمون انها أدلة على إثبات إلهيته واستحقاقه للعبادة الإلهية^(٥٣) تعالى الله عن قولهم وأخيراً إن روح القدس كان معروفاً في كلام الأنبياء المتقدمين والمتأخرين، وليس له مراد يخالف ظاهر ما دلت عليه نصوص الكتب الإلهية التي ورد له الاستشهاد بعدة نصوص منها، يؤكد ذلك الإمام ابن تيمية^(٥٤) (رحمه الله) إذ يقول {وما روح القدس فهي لفظة موجودة في غير موضع من الكتب التي عندهم وليس المراد بها حياة الله باتفاقهم، بل روح القدس عندهم تحل في إبراهيم وموسى ودادود وغيرهم من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، والصالحين (حسب زعمهم) والقرآن الكريم قد شهد إن الله أيد المسيح ﷺ بروح القدس، قال تعالى: **ثُمَّ هَبْ لَهُمْ سُلَيْمَانَ إِذْ قَالَ لِلَّهِ يُدْعِ عَلَىٰ كُنْكَرُوكُمْ وَيُؤْتِيهِمْ مَّا هَاجَتِهِمْ**^(٥٥)}. وقال النبي ﷺ لحسان بن ثابت^(٥٦) {إن روح القدس معكم ما هاجتكم}^(٥٧) وكذلك ما ورد عن أبي شهاب، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف، انه سمع حسان بن ثابت الانصاري رضي الله عنه يستشهد بأبا هريرة، فيقول يا ابا هريرة، نشدتك الله، هل سمعت رسول الله ﷺ.

يقول: يا حسان اجب عن رسول الله، اللهم ائده بروح القدس، اللهم ائده بروح القدس، قال ابو هريرة: نعم^(٥٨). وروح القدس، قد يراد به الملك المقدس جبريل عليه السلام، أو يراد به الوحي والهدى والتأييد الذي ينزل به الملك واليه يؤيد رسله بالملائكة والهدى،^(٥٩) قال تعالى: **رُتِّلْتُ الْقُرْآنَ فَفَقَّ قَدْ نَزَّلْتُ**^(٦٠) الاستشهاد بعدة نصوص منها، يؤكد ذلك الإمام بن تيمية^(٦١) اذ يقول: {وأما روح القدس فهي لفظة موجودة في غير موضع من الكتب التي عندهم وليس المراد بها حياة الله باتفاقهم، بل روح القدس عندهم تحل في ابراهيم وموسى وداود وغيرهم من الأنبياء عليهم السلام والصالحين والقرآن قد شهد إن الله ائد المسيح بروح القدس كما قال الله تعالى **زَعَمَ فِيكَ كَقَوْمِي**^(٦٢) وقال النبي ﷺ لحسان بن ثابت {إن روح القدس معك ما دمت تدافع عن نبيه} وقال {اللهم ائده بروح القدس}^(٦٣) وروح القدس قد يراد به الملك المقدس جبريل ويراد به الوحي والهدى والتأييد الذي ينزل اليه بواسطة الملك أو بغير واسطته وقد يكونان متلازمين فان الملك ينزل بالوحي، والوحي

ينزل به الملاك واليه يؤيده
رسله بالملائكة والهدى قال تعالى: **رُتِّفَتْهُ فَفَقَّ قُتِّرُ** (٦٤).

الخاتمة

وهذا نأتي على ختام هذا البحث في هذه الدراسة العلمية النقدية عن اعتقاد النصارى ألوهية الروح القدس وانه الرب المجتبى كما يزعمون وقد توصلت الى النتائج الآتية:

أهم النتائج والتوصيات

أن أهم ما توصلت اليه من استنتاجات وتوصيات عن مفهوم روح القدس في الديانة المسيحية هي:

أولاً: ان إقرارهم في مجمع نيقية سنة (٣٢٥م) الإيمان بروح القدس دون أن يذكر حقيقته والأعمال الموكلة إليه.

ثانياً: إقرارهم في مجمع القسطنطينية، سنة (٣٨١م) إضافة الاعتقاد بالوهية الروح القدس مع إضافة بعض صفاته.

ثالثاً: إن من النصارى من ينكر اعتقاد الإلهية في روح القدس. كأسقف القسطنطينية البطريرك مكدونينوس الذي يعتقد انه كسائر المخلوقات وخدام للابن كأحد الملائكة.

رابعاً: كثرة عقد المجاميع في مراحل تكوين العقائد النصرانية التي تصدر عنها قرارات أخرى بإضافة عقائد جديدة وذلك بسبب المعارضين للعقائد الدخيلة من أنصار دعوة التوحيد أو من الذين ما زالوا على بقاياه من دعوة المسيح عليه السلام.

خامساً: اضطراب ميول الأباطرة بين تأييد أصحاب العقائد التي تتفق مع وثنياتهم السابقة وبينما يحقق الوحدة إلى إمبراطوريتهم ويجنبها الانقسام والاضطراب بدليل دعوتهم لعقد هذه المجاميع ورعايتهم لها وتأييدهم ما يرونه محققاً لأهدافهم الشخصية والسياسية.

سادساً: لكن النصارى مع هذه البيانات الصريحة الواضحة عن حقيقة روح القدس المذكورة في كتب الله السابقة واللاحقة، يأبى عليهم ضلالهم وانحرافهم عن الحق فأحدثوا عقيدة التثليث الذي يتكون عندهم من الاب والابن وروح القدس وغير ذلك مما صرفوه وفعلوه وخالفوا فيه كتب الله المنزل.

سابعاً: ادعوا الكنيسة الشرقية والغربية، بل كل احترام إلى مراجعة، ما حصل من ظلم وافتراء على الله تعالى، وبني الله عيسى عليه السلام وجبريل المكين. في مجامعهم الكنيسة عبر مراحل التاريخ.

ثامناً: لقد أعلنت الفاتكان، قبل سنوات إعلاناً، قدمت فيه اعتذاراً للمسلمين عما حصل من خراب ودمار وإزهاق للأرواح، في الحروب الصليبية التي مضى عليها بما يقارب (١٢٥٠ سنة). وقال البابا بنفسه عبر محطات العالم، لا داعي لما حصل وكان المفروض ان لا تحصل ما حصل.

تاسعاً: ان العالم الغربي، وان كانوا أقوى منا في مجال العلم، والتكنولوجيا الحديثة، ولكن ما فائدة العلم ان لم تكن لخدمة الإنسان، وما قيمة السلاح ان لم تكن لحماية البشرية، فأين هتلر وموسوليني وتيننتو، وخورباتشوف، وشارون، لقد ضر بهم جبريل عليه السلام، برأس اجنته، التي تغطي الكون بما فيه، فذهبوا جميعاً في أعماق الدنيا، ولا ذكرهم احد الا في مجال **جؤفوي** ي. ب. ج. وهكذا يكون مصير الباقيين الأولين.

عاشراً: إن الأمة الإسلامية، تودع في كل يوم الآلاف من أبنائها، اما شهداء أو بدرجة الشهداء إلى جنات عرضها السموات والأرض، لاعتقادهم الصحيح بالله وبملائكته وكتبه ورسله.

بينما تودع الغرب كذلك آلاف من أبنائها المشركين إلى أتون حرب مستعرة، وآخرين يقدمون على الموت ام انتحاراً أو غرقاً أو موتاً في المعصية والزيلة وسيعلم من لا يعلم، لمن تكون الغلبة.

الهوامش

(١) سورة الإنعام، الآية: ١.

(٢) سورة النساء، الآية: ١٥.

(٣) الإمام القرافي: هو الشيخ الإمام شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أبي العلاء أدریس بن عبد الرحمن المصري الصنهاجي الهقشي. من قبيلة صنهاجة من برابرة المغرب، القرافي

المالكي الفقيه الأصولي المفسر، ولد بمصر سنة ٦٢٦ هـ وكان إمام المالكية في عصره له مصنفات كثيرة في العقيدة والفقه وأصوله، وله في الرد على النصارى مثل (الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الناصرة) تحقيق: دبكر زكي عوضي، وأدلة الوجدانية في الرد على النصرانية، تحقيق عبد الرحمن دمشقية توفي القرافي رحمه الله في جمادي الآخرة، سنة ٦٨٤ هـ، انظر كشف الظنون، ١١٥٣/٢، وهدية العارفين ٩٩/١.

(٤) سورة الأنفال، الآية: ٤١.

(٥) سورة الحجر، الآية: ٤٢.

(٦) ينظر: تاريخ الفكر المسيحي، يوحنا الخصري، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٤/١٦٣١.

(٧) ينظر: الموسوعة العربية، جلال العروسي وآخرون، دار نهضة لبنان، ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧ م)، ٨٨٩/١.

(٨) مجمع نيقية (سنة ٣٢٥) أول مجمع مسكوني دعا اليه الإمبراطور قسطنطين لحل المشكلة التي اثارها اريوس ومؤداها أن المسيح ليس الها بل مجرد إنسان، وحضر أريوس هذا المجمع وكان اثنا سيوس من أشد المدافعين لكتب العقيدة ثم اصدر المجمع قانون إيمان سمي باسمه نص فيه على الابن مسار للأب في الجوهر ينظر الموسوعة العربية الميسرة جلال العروس وآخرون، دار نهضة لبنان، ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧ م، ١٨٦٧/٢.

(٩) ينظر تاريخ الفكر المسيحي، يوحنا الخصري، دار الثقافة، القاهرة ٦٣١/٤.

(١٠) القسطنطينية: عاصمة الإمبراطورية البيزنطية. والإمبراطورية العثمانية سابقاً سميت باسم قسطنطين التي أنشأها بموقع بيزنطة (بيزنثيوم) القديمة وجعلها العاصمة الجديدة للإمبراطورية الرومانية (٣٣٠ م) وكانت أشهر معالم الكنيسة القديمة (ايا صوفيا) وقصر الأباطرة المقدس وكان مدينة وحدها وحلبة سباق الخيل الفسيحة والبوابة الذهبية احتلها الحلفاء بعد الحرب العالمية الأولى (١٩١٨-١٩٢٣) وفي عام ١٩٢٣ حلت أنقرة محلها عاصمة لتركيا. للمزيد ينظر: الموسوعة العربية الميسرة، ٢ م/ ١٣٨٠ م.

(١١) تاريخ الفكر المسيحي، ٦٦٥-٦٦٦/٤.

- (١٢) ينظر: مجموعة الشرح الكنيسي، حنايا الياس كساب، (بلا-ت) ١ / ٢٤٧.
- (١٣) قاموس الكتاب المقدس، مادة (روح القدس)، بطرس عبد الملك وآخرون، (بلا-ت) ٤١٤.
- (١٤) ينظر: حنايا الياس، مجموعة الشرح الكنسي / ٢٥٨-٢٥٩، وينظر: موسوعة تاريخ الأقباط، زكي شنودة، ١ / ١٧٦.
- (١٥) نسطور بطريك كنيسة القسطنطينية: نسطورية بدعه ظهرت في صدر القرن الرابع الميلادي قال نسطور يوس - بطريك القسطنطينية حين اعترض على تسمية مريم العذراء بالودة الإله ينظر: تفصيلا أكثر الموسوعة العربية الميسرة، ٢ / ١٨٣٢ - ١٨٣٣.
- (١٦) مجمع اقسس الأول (٤٣١) هو المجمع الكوني الثالث الذي عقد لمناهضة النسطورية تزعم القديس كيرليس الاسكندري، الحركة التي أدت فيما بعد إلى أبعاد نسطور يوس واستنكار أرائه اقر هذا المجمع أن السيدة العذراء يمكن إن نطلق عليها (والدة الاله) بما إن المسيح هو كلمة الله وقد حدد هذه العقيدة فيها بعد مجمع خلقدونية ينظر: الموسوعة العربية، الميسرة، ٢ / ١٦٥٠.
- (١٧) القس في التاريخ الكنيسي القس يوسف اسعد (بلا ت) ٥٣.
- (١٨) مجمع خلقدونية: مجمع كنسي مسكوني عقد في مدينة خلقدونية القديمة عام ٤٥١م أكد على إن للمسيح طبعتين اثنتين. وحرّم المنوفير به أو القول بالطبيعة الواحد ينظر موسوعة المورد منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠، ٢ / ٢٠٦.
- (١٩) الكاثوليك: اكبر كنيسة مسيحية يرئسها بابا روما وعلى كل المنتمين اليها إن يؤمنوا بجميع ما جاء في الكتاب المقدس وقد يختلف اعضاء الكنيسة في مدى معرفتهم للعقائد، ولكن لا بد لهم جميعا إن يؤمنوا بوجود الله والاتصال به والحساب والعقاب والجنة والنار وان يؤمنوا بمريم العذراء وسائر القديسين والقديسات. ينظر: تفصيلا اكثر الموسوعة العربية الميسرة ١٤٨٩/٢.

(٢٠) الارثوذكس: هي مجموعة الكنائس المسيحية التي قامت في اوربا وجنوب غرب اسيا وتتفق في قبول قرارات المجامع المسكونية الأولى، ورفضها رئاسة بابا روما وهي الكنيسة المنبثقة من كنيسة الإمبراطورية البيزنطية والتي تعرف بالقس البيزنطيني وترفع بطريك القسطنطينية إلى مقام الصدارة وهي تشمل المكتبة الارثوذكسية والمكتبة اليونانية وبعض كنائس الشرق الاوسط ينظر : الموسوعة البريطانية الحديثة، روبرت، طوكيو، وشارلز، شوانس، ط ٩، ١٥١، ٤٤٢. وينظر الموسوعة العربية الميسرة ٢/ ١٤٨٧، وموسوعة المورد ٩/ ٢.

(٢١) ينظر موسوعة تاريخ الاقباط، ١٧٩/١.

(٢٢) طليطلة: مدينة عاصمة مقاطعة طليطلة وسط اسبانيا باقليم قشتالة الجديدة من أهم مدن اسبانيا من الناحية التاريخية والثقافية يرجع تاريخها إلى ما قبل الرومان، سقطت في قبضتهم (١٩٣ق-م)، مركز اسقي قديم للمزيد انظر الموسوعة العربية الميسرة، ٢/ ١٦٣٠.

(٢٣) ينظر: تاريخ الفكر المسيحي، ٦٦٦/٤.

(٢٤) قسطنطين الإمبراطور ابن قسطنش الأول والقديسة هيلانة نودي به إمبراطور بعد وفاة ابيه وقد مال إلى المسيحية سنة ٩١٣م، اصدر منشور (ميلانو) الذي اقر التسامح مع المسيحيين وفي عام ٣٢٥. ثم دعا إلى نقد مجمع نيقية المشهور ولد ٢٨٨م - ٣٣٧م ينظر الموسوعة العربية الميسرة ٢/ ١٣٨٠.

(٢٥) اثنا سيوس القديس (٢٩٥-٢٧٣م) بطريرك الإسكندرية حجة في شؤون الكنيسة برز في مجمع نيقية الأول بدفاعه البليغ عن العقيدة الأرثوذكسية كان كاتباً قوي الحجة ينظر: المزيد الموسوعة العربية، الميسرة، ٥١/١.

(٢٦) روما: مدينة ايطالية قرب الساحل الغربي على ضفتي التير، عاصمة ايطاليا، وفيها الفاتيكان مقر البابويه يطلق عليها (المدينة المقدسة) وهي مركز ثقافي وفني وديني، ينظر: تفصيلاً أكثر: المصدر السابق. ٨٩٨/١.

- (٢٧) ينظر: محاضرات في النصرانية محمد أبو زهرة، طبع ونشر الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ١٤٠٤هـ/١٥٥.
- (٢٨) ينظر: كتاب يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء لرؤوف شلبي، دار الاعتصام، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٠م/٢١٧.
- (٢٩) ينظر يا أهل الكتاب تعالوا لرؤوف شلبي، ص ٢١٠-٢١٧.
- (٣٠) ينظر مختصر تاريخ الكنيسة، اندر وملر، ٣٠١/١، بدون نشر ولا تاريخ.
- (٣١) ينظر: تاريخ الفكر المسيحي، ٦٣٢/٤.
- (٣٢) ينظر: مختصر تاريخ الكنيسة اندروملر، ٣٠١/١.
- (٣٣) ينظر: زكي نشودة، موسوعة تاريخ الاقباط، طبع مصر، ١٩٦٢، ١٨٠/١.
- (٣٤) موسوعة تاريخ الاقباط، ١٨٠/١.
- (٣٥) المصدر السابق، ١٧١/١.
- (٣٦) المصدر السابق، ١٧٢/١.
- (٣٧) المصدر السابق، ١٧٥/١.
- (٣٨) المصدر السابق، ١٧٦-١٧٧/١.
- (٣٩) تاريخ الفكر المسيحي، ٦٣١/٤.
- (٤٠) موسوعة تاريخ الاقباط ١٤٢/١.
- (٤١) المصدر السابق، ١٤٦/١.
- (٤٢) رسالة التثليث والتوحيد، ليسى منصور، (بلا ت)، ص ٤٥.
- (٤٣) المصدر السابق، ص ٢٦٠.
- (٤٤) انظر: تاريخ الفكر المسيحي، ٦٦٦/٤.
- (٤٥) انظر: موسوعة تاريخ الاقباط، ١/٢٤٦-٢٤٧.
- (٤٦) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ابن تيمية، مطابع المجد القاهرة، (بلا ت) ١/٣١٧.

(٤٧) أنجيل متي/١/ ١٨.

(٤٨) أنجيل مرقس/١٣/ ١١.

(٤٩) بولس الرسول سول الامم من اعظم رجال التاريخ المسيحي ولد في طرطوس باسيا الصغرى اسمه الاصلي شاون روماني الجنسية درس في القدس ونشأ نشأة يهودية متحمس لأُمته ووطنه كان يضطهد المسيحيين ثم تنصرى واصبح من المدافعين عن النصارى واصبح من انشط المبشرين بالمسيحية، ينظر اكثر في الموسوعة العربية، الميسرة، ١/ ٤٤٠.

(٥٠) انظر: قاموس الكتاب المقدس مادة (الروح القدس) ص/٤١٤، وانظر الياس مقار ايماني أو (القضايا المسيحية الكبرى) ص/١٨٣.

(٥١) انظر: رسالة بولس الأول إلى اهل الكورنثوس/٣/ ١٦.

(٥٢) انظر: رسالة بولس الأول إلى اهل روميا / ١١/ ٨.

(٥٣) ينظر: موسوعة تاريخ الاقباط/١/ ٢٤ - ٢٤٧.

(٥٤) ابن تيمية هو احمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الدمشقي ابو العباس، ولد عام (٦٦١هـ) يعد من كبار الائمة المجتهدين، ومن علماء الاسلام المشهورين، ومن كبار المصلحين له تصانيف تزيد على أربعة آلاف كراسة، عالم في التفسير والفقه وأصوله، والحديث والمنطق من مؤلفاته في جدال النصارى، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، والرسالة القبرصية توفي رحمه الله عام (٧٢٨هـ) ينظر، البداية والنهاية.

(٥٥) سورة البقرة، اية ٨٧.

(٥٦) حسان بن ثابت ؓ (٥٦٣ب-٦٧٤م) شاعر مخضرم، ولد ومات بالمدينة، دافع عن قومه الخزرج بالجاهلية، واتصل الغساسنة والمناذرة ومدحهم، وادر عليه الاخيرون، معاشا الحرب بين الإسلام والكفر، وأعجب به رسول الله ﷺ، فاتخذه شاعره، ينظر: المزيد الموسوعة العربية، الميسرة، ١/ ٧١٧.

- (٥٧) صحيح ابن حبان، حققه وخرج أحاديثه، شعيب الارنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٩٧، ٩٦/١٦، رقم الحديث (٧١٤٦).
- (٥٨) صحيح البخارى الجامع الصحيح المختصر، المؤلف، محمد بن اسماعيل، ابو عبد الله البخاري الجعفي، دار ابن كثير، بيروت، تحف، د. مصطفى، كتاب الأدب، باب هجاء المشركين، ٢٢٧٩/٥، رقم الحديث (٥/١٠٠).
- (٥٩) ينظر: المزيد الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، احمد بن عبد الحليم بن تيمية، مطابع المجد. القاهرة، (بلا ت) ٢/ ٩٧-٩٩.
- (٦٠) سورة الجادلة، آية ٢٢.
- (٦١) ابن تيمية: هو احمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الدمشقي ابو العباس ولد عام/ ٦٦١هـ يُعدّ من كبار الأئمة المشتهدين، ومن علماء الإسلام المشهورين ومن كبار المصلحين له تصانيف تزيد على ٤٠٠٠٠ كراسة عالم في التفسير والفقه وأصوله والحديث والمنطق توفي عام/ ٧٢٨ هـ، ينظر: تفصيل أكثر ابن كثير البداية والنهاية: ١٦٣/١٤.
- (٦٢) سورة البقرة/ ٨٧.
- (٦٣) صحيح البخاري كتاب الصلاة باب الشعر في المجدد رقم الحديث/٤٥٣.
- (٦٤) سورة المجادلة، آية: ٢٢، وينظر هذا الكلام في الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ابن تيمية، ٢/ ٩٧-٩٩.

المصادر

القرآن الكريم

١. الأجوبة الفارقة عن الأسئلة الناصرة، تحقيق: ابو بكر زكي عوض.
٢. الأجوبة الفارقة عن الأسئلة الفارقة للإمام القرافي، تحقيق: د. بكر زكي عوض.
٣. أدلة الوجدانية في الرد على النصرانية، تحقيق عبد الرحمن دمشقية.

٤. ابن كثير البداية والنهاية، الإصدار الرابع للحافظ ابن كثير الدمشقي (ت ٧٤٧هـ) حققه مجموعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٣.
٥. تاريخ الفكر المسيحي، حن جرجيس الخضري، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨١م.
٦. تاريخ الفكر المسيحي، يوحنا الخضري، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٤م.
٧. رسالة التثليث والتوحيد ليسبي منصور، بدون ناشر ولا تاريخ.
٨. العذراء في التاريخ الكنسي، قس يوسف اسعد، ص ٥٣، بدون نشر ولا تاريخ.
٩. قاموس الكتاب المقدس بطرس عبد الملك وآخرون بدون نشر ولا تاريخ.
١٠. الكتاب المقدس، تصدرها دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، العهد القديم، الإصدار الثاني، ١٩٩٥، ط ٤، العهد الجديد، الإصدار الرابع، ط ٣، ١٩٩٣.
١١. كشف الظنون، مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة، منشورات مكتبة المثني، بيروت.
١٢. مجمع الشعر الكنسي حناثيا لياس، بدون نشر ولا تاريخ.
١٣. مجموعة الشرع الكنسي، حنانيا الياس كساب، (بلا-ت).
١٤. محاضرات في النصرانية محمد ابو زهرة طبع ونشر الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ١٤٠٤هـ.
١٥. مختصر تاريخ الكنيسة، اندروملر، بدون نشر ولا تاريخ.
١٦. معجم الحضارة السامية هنري عبودي، طرابلس، لبنان، ط ٢، ١٤١١هـ / ١٩٩١م.
١٧. الموسوعة البريطانية الحديثة، روبرت بين ب كوينبه، وشجار لزاوي، وشوانت ابرس وغيرهم، طبعة ١٥ ت ١٩٩٢.
١٨. الموسوعة العربية الميسرة، جلال العروسي وآخرون، ١٤٠٧/١٩٨٧م، دار نهضة لبنان.
١٩. موسوعة المورد، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٩٨٠.
٢٠. موسوعة تاريخ الاقباط، زكي شنودة بدون نشر ولا تاريخ.

٢١. هدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، استنبول، ١٩٥١، مكتبة المثنى، بغداد.

٢٢. يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء لرؤوف شلبي، دار الاعتصام، القاهرة، ط٢،

١٤٠٠هـ.

جمع القرآن الكريم
في
عهد الخلفاء الراشدين



د. على شكر داود الحيايى
كلية الآداب / الجامعة الإسلامية

تمهيد

يطلق جمع القرآن الكريم ويراد به أحد ثلاثة معان:-

الأول: جمعه بمعنى حفظه في الصدور.

الثاني: جمعه بمعنى كتابته وتدوينه.

الثالث: جمعه بمعنى تسجيله تسجيلاً صوتياً.

ولكل نوع من هذه الأنواع الثلاثة تاريخ وخصائص ومزايا.

أما جمعه بمعنى حفظه فدليلة قوله تعالى: **حِفْظٌ** ^(١). أي جمعه في

صدرك كما قال ابن عباس رضي الله عنه ^(٢).

وحفظ القرآن كله واجب على الأمة بحيث يحفظه عدد كثير يثبت به التواتر

وإلا أئمت الأمة كلها.

ولم يترك الرسول ﷺ أمراً فيه حث على حفظ القرآن الكريم إلا أمر به، فكان يفاضل بين أصحابه بحفظ القرآن، ويعقد الراية لأكثرهم حفظاً للقرآن، وإذا بعث بعثاً جعل إمامهم في صلاتهم أكثرهم قراءة للقرآن، ويؤم القوم أحفظهم لكتاب الله، ويقدم للحد في القبر أكثرهم أخذاً للقرآن، فضلاً عن كثرة الأحاديث الداعية لحفظ القرآن الكريم.

وحفظ الرسول ﷺ القرآن وحفظه الصحابة رضي الله عنهم وتنافسوا في حفظه، وتلاوته، وتدبره، ومدارسته، وتفسيره، والعمل به، وكانوا لا يتجاوزون عشر آيات حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل، وكانوا يهجرون لذيق المنام، ودفع الفراش، ويؤثرون قيام الليل والتجهد بالقرآن حتى كان يسمع لهم دوى كدوي النحل لتلاوتهم القرآن.

وحفظه من بعدهم التابعون ومن تبعهم وما زالت المسيرة والحمد لله مستمرة فأنشئت مدارس وجماعات لتحفيظ القرآن الكريم وأقيمت المسابقات المحلية والدولية، ورصدت الجوائز والمكافآت وحفظ القرآن - بحمد الله وفضله - الآلاف من المسلمين كاملاً.

ومن خصائص جمع القرآن بمعنى حفظه:

١. أن جمع القرآن بمعنى حفظه في الصدور هو أول علم نشأ من علوم القرآن الكريم.
٢. أنه دائم لا ينقطع- إن شاء الله تعالى- فقد حفظه الرسول ﷺ وحفظه الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم ومازال المسلمون يحفظونه إلى أن يأذن الله برفعه في آخر الزمان.
٣. أن الحفظ في الصدور خاص بالقرآن فليس هناك كتاب يحفظه أهله في صدورهم غيره.

٤. أنه يجب على كل مسلم أن يحفظ من القرآن ما يؤدي به الصلوات بخلاف جمع القرآن بمعنى كتابته فلا يجب على كل مسلم.

أما النوع الثالث من أنواع جمعه فهو جمعه بمعنى تسجيله تسجيلاً صوتياً:

وهو آخر أنواع الجمع وأحدثها، ومن المعلوم أن للتلاوة أحكاماً ينبغي أن يأخذ بها تالي القرآن الكريم كالقفل، والروم، والإشمام، والإخفاء، والإدغام، والإظهار، والإقلاب وغيرها... وهذه الأحكام تتعذر كتابتها ولهذا قرر العلماء أنه لا يصح التعويل على المصاحف وحدها في حفظ القرآن بل لابد من التلقي عن حافظ متقن. كانوا يقولون {من أعظم البلية تشيخ الصحيفة^(٣) ويقولون: {لا تأخذ العلم من مصحفي ولا العلم من صحفي^(٤) وهو الذي يعلم الناس وينظر إلى رسم المصحف، وكان الشافعي رحمه الله تعالى يقول: {من تفقه من بطن الكتب ضيع الأحكام^(٥).

بل إن أعلام الحفاظ يميزون الحفظ بالتلقي فهذا ابن مسعود رضي الله عنه يقول: {والله لقد أخذت من في رسول الله ﷺ بضعا وسبعين سورة^(٦) وبيّن عن أخذ باقيه فيقول في رواية أخرى: {وأخذت بقية القرآن عن أصحابه^(٧) وكان رضي الله عنه إذا سئل عن سورة لم يكن أخذها عن رسول الله ﷺ صرح بذلك وأرشد إلى من أخذها بالمشافهة.

وما قاله أعلام الحفاظ لم يبتدعوه وإنما أخذوه من سنة الرسول ﷺ فقد كان عليه الصلاة والسلام يتعلم القرآن من جبريل عليه السلام مشافهة، ويعارضه القرآن في كل عام في شهر رمضان وعارضه بالقرآن- عام وفاته- مرتين، والصلوات الخمس يجهر في ثلاث منها ويجهر في بقية الصلوات كالجمعة والعيدين والخسوف والكسوف والاستسقاء والتراويح وفي هذه إشارة إلى تعليم الناس للتلاوة الصحيحة في الصلاة الجهرية ثم تطبيقها في الصلاة السرية، وصلاة المنفرد في النوافل.

وكان الرسول ﷺ يبعث القراء إلى من يدخل في الإسلام لتعليمهم التلاوة وكان بإمكانه أن يكتب لهم، واقتدى بستة من بعده الخلفاء الراشدون فأرسلوا إلى أهل البلدان المفتوحة القراء يعلمونهم القرآن، وأرسل عثمان رضي الله عنه مع كل مصحف قارئاً يعلم الناس عليه.

وهذه أدلة قاطعة على أن من أحكام القرآن ما لا يمكن إتقانه إلا بالتلقي الشفهي عن حافظ متقن^(٨).

أدرك هذا بعض الغير على الإسلام فتداعوا لتسجيله على الأشرطة الصوتية بقراءة أئمة حفظة متقنين.

وتبنت هذه جمعية المحافظة على القرآن الكريم في مصر سنة ١٣٧٨هـ — ووضعت لذلك الشروط والمواصفات والقواعد والأحكام.

وبدأ الطبع لأول مرة سنة ١٣٧٩هـ وانتهت الطبعة الأولى في المحرم من عام ١٣٨١هـ بقراءة الشيخ محمود خليل الحصري برواية حفص عن عاصم وأعقب هذا سنة ١٣٨٢هـ تسجيل قراءة أبي عمرو برواية الدوري^(٩).

وأنشأت المملكة العربية السعودية (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف) وتم افتتاحه في السادس من شهر صفر عام ١٤٠٥هـ وذلك لطباعة المصحف الشريف وترجمة معانيه وتسجيله تسجيلاً صوتياً.

أما النوع الثاني من أنواع جمع القرآن الكريم فهو:
جمعه بمعنى كتابته وتدوينه.

فقد جمع القرآن الكريم بهذا المعنى ثلاث مرات:

الجمع الأول: في عهد الرسول ﷺ.

الجمع الثاني: في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

الجمع الثالث: في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه.

أما الجمع الأول في معنى كتابته وتدوينه في عهد الرسول ﷺ

فمن المعلوم أن الرسول ﷺ اتخذ عددًا من ستة وأربعين صحابيًا كتابًا للوحي ومنهم الخلفاء الأربعة وزيد بن ثابت وأبي بن كعب ومعاوية وعمرو بن العاص والمغيرة

جمع القرآن الكريم في عهد الخلفاء الراشدين

بن شعبة وعبد الله بن رواحة وخالد بن الوليد وغيرهم^(١٠) وكان إذا نزل عليه شيء من الوحي أمر أحدهم أو جماعة منهم بكتابته.

ولم تكن أدوات الكتابة متوفرة عندهم بل كانوا يكتبون على العصب واللخاف^(١١) والرقاع والكرانيف^(١٢) والأقتاب^(١٣) والأكتاف.

روى عثمان بن عفان رضي الله عنه {أن رسول الله ﷺ كان إذا نزل عليه شيء يدعو بعض من كان يكتبه فيقول: ضعوا هذه في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا^(١٤)} الحديث^(١٥).

ومن مزايا جمع القرآن في عهد الرسول ﷺ

١. أنه كتب على الأحرف السبعة.
٢. كان مرتب الآيات أما السور ففي ترتيبها خلاف.
٣. لم يكن مجموعاً في مصحف واحد بل كان مفرقاً في الرقاع والأكتاف وغيرها. كما قال زيد بن ثابت رضي الله عنه: {قبض النبي ﷺ ولم يكن القرآن جمع في شيء^(١٦)}.

أولاً: جمع القرآن الكريم في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه

من المعلوم أن عدداً كبيراً من الصحابة رضي الله عنهم كانوا يحفظون القرآن الكريم في عهد الرسول ﷺ وحين ارتدت بعض قبائل العرب بعد وفاته ﷺ شارك هؤلاء الحفاظ مع بقية الصحابة في قتال المرتدين، ولم تكن حروب الردة يسيرة بل كانت شديدة على المسلمين، قتل فيها عدد كبير من القراء الذين يحفظون القرآن الكريم مما جعل بعض الصحابة يخشى أن يذهب شيء من القرآن بذهاب حفظه^(١٧) فتشاوروا فيما بينهم واتفقوا على جمع القرآن في مصحف واحد.

وقد روى البخاري في صحيحه قصة ذلك الجمع عن زيد بن ثابت رضي الله عنه فقال: أرسل إليَّ أبو بكر -مقتل أهل اليمامة- فإذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبو بكر رضي الله عنه: إنَّ عمر أتاني فقال: إنَّ القتل قد استحر يوم اليمامة بقراء القرآن وإنِّي أخشى أن يستحر القتل بالقراء بالمواطن فيذهب كثير من القرآن، وإنِّي أرى أن تأمر بجمع القرآن، قلت لعمر: كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ. قال عمر: هذا والله خير، فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر، قال زيد: قال أبو بكر: إنك

رجل شاب عاقل لا نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ فتتبع القرآن فاجمعه، فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عليّ مما أمرني به من جمع القرآن. قلت: كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ قال: هو والله خير. فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما فتتبع القرآن أجمعه من العسب والخاف وصدور الرجال^(١٨) حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري لم أجدها مع أحد غيره **جَهْمٌ مِّنْ أَهْلِ يَثْرِبَ مِمَّنْ خَلَّاتِ أَصْحَابُ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**^(١٩). حتى خاتمة براءة، فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر في حياته، ثم عند حفصة بنت عمر رضي الله عنهما^(٢٠).

قال ابن عطية في تفسيره: {كان القرآن في مدة النبي ﷺ متفرقاً في صدور الرجال، وقد كتب الناس منه في صحف، وفي جريد، وفي ضرر^(٢١)، وفي لخاف وفي خزف، وغير ذلك فلما استحر القتل بالقرءاء يوم اليمامة، أشار عمر بن الخطاب على أبي بكر الصديق رضي الله عنهما بجمع القرآن مخافة أن يموت أشياخ القراءة كأبي، وزيد، وابن مسعود فيذهب، فندبا إلى ذلك زيد بن ثابت فجمعه غير مرتب السور بعد تعب شديد منه ﷺ^(٢٢).

تاريخ هذا الجمع

وكان هذا الجمع بعد معركة اليمامة، في السنة الثانية عشرة من الهجرة. ولم أجد من حدد المدة التي استغرقها هذا الجمع. أسباب اختيار زيد بن ثابت ﷺ لهذا الجمع^(٢٣) وترجع أسباب اختيار أبي بكر وعمر رضي الله عنهما لزيد بن ثابت ﷺ لأمر منها:-

١. أنه كان من حفاظ القرآن الكريم في حياة الرسول ﷺ.
٢. أنه شهد العرضة الأخيرة للقرآن الكريم، روى البغوي عن أبي عبد الرحمن السلمي أنه قال: قرأ زيد بن ثابت عن رسول الله ﷺ في العام الذي توفاه الله فيه مرتين إلى أن قال عن زيد بن ثابت أنه: "شهد العرضة الأخيرة، وكان يُقَرَأ الناس بها حتى مات، ولذلك اعتمده أبو بكر وعمر في جمعه، وولاه عثمان كتابة المصاحف ﷺ أجمعين^(٢٤).

٣. أنه من كُتِّبَ الوحي للرسول ﷺ بل هو أشهرهم وأكثرهم كتابة للوحي.
٤. خصوبة عقله، وشدة ورعه، وكمال خلقه، واستقامة دينه، وعظم أمانته ويشهد لذلك قول أبي بكر ﷺ له: {إنك رجل شاب، عاقل، لا نتهمك وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ} وقوله نفسه ﷺ: {فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عليّ مما أمرني به من جمع القرآن} (٢٥). فما أحراه بجمع القرآن وأولاه. كيفية هذا الجمع (٢٦)

من المعلوم أنّ زيد بن ثابت ﷺ كان يحفظ القرآن كله في صدره وكان القرآن كتوبًا عنده ومع هذا فلم يعتمد على ما حفظه ولا على ما كتب بيده وذلك أنّ عمله ليس جمع القرآن فحسب، وإنّما التوثيق والتثبت فيما يكتب ولهذا قال الزركشي رحمه الله تعالى عن زيد: {وَتَتَبَعَهُ لِلرِّجَالِ كَانَ لِلِاسْتِظْهَارِ لَا لِاسْتِحْدَاثِ الْعِلْمِ} (٢٧) وقال ابن حجر رحمه الله تعالى: {وفائدة التتبع المبالغة في الاستظهار والوقوف عند ما كتب بين يدي النبي ﷺ} (٢٨).

وقد رسم أبو بكر ﷺ لزيد المنهج لهذا الجمع فقال له ولعمر بن الخطاب ﷺ: {أقعدا على باب المسجد، فمن جاءكما بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكتباه} (٢٩)(٣٠). وقد امتثلا ذلك فقد قام عمر في الناس فقال: {من كان تلقى من رسول الله ﷺ شيئاً من القرآن فليأتنا به} (٣١).

وقد بيّن زيد نفسه المنهج الذي سلكه بقوله ﷺ: {فَتَتَبَعْتُ الْقُرْآنَ أَجْمَعَهُ مِنَ الْعُسْبِ وَاللَّخَافِ وَصَدُورِ الرِّجَالِ} (٣٢).

وعلى هذا فإنّ منهج زيد في جمع القرآن الكريم في عهد أبي بكر الصديق ﷺ يقوم على أسس أربعة:

- الأول: ما كُتِّبَ بين يدي رسول الله ﷺ.
- الثاني: ما كان محفوظاً في صدور الرجال.
- الثالث: أن لا يقبل شيئاً من المكتوب حتى يشهد شاهدان على أنه كُتِبَ بين يدي الرسول ﷺ قال السخاوي معناه: {من جاءكم بشاهدين على شيء من كتاب الله الذي كتب بين يدي رسول الله ﷺ} (٣٣).

وقال ابن حجر العسقلاني رحمه الله تعالى: {وكان غرضهم أن لا يكتب إلا من عين ما كتب بين يدي النبي ﷺ لا من مجرد الحفظ} (٣٤).

– الرابع: أن لا يقبل من صدور الرجال إلا ما تلقوه من فم الرسول ﷺ فإن عمر رضي الله عنه ينادي: {من كان تلقى من رسول الله ﷺ شيئاً من القرآن فليأتنا به} ولم يقل من حفظ شيئاً من القرآن فليأتنا به.

مميزات جمع القرآن الكريم في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه (٣٥)

١. جمع القرآن الكريم في هذا العهد على أدق وجوه البحث والتحري والإتقان على الوجه الذي أشرنا إليه في منهج الجمع.

٢. أهمل في هذا الجمع ما نُسخت تلاوته من الآيات.

٣. أن هذا الجمع كان بالأحرف السبعة التي نزل عليها القرآن الكريم كما كان في الرقاع التي كتبت في عهد الرسول ﷺ.

٤. أن هذا الجمع كان مرتب الآيات باتفاق. واختلف العلماء في السور أكانت مرتبة في هذا الجمع أم أن ترتيبها كان في عهد عثمان رضي الله عنه.

٥. اتفق العلماء على أنه كتبت نسخة واحدة من القرآن في هذا الجمع حفظها أبو بكر لأنه إمام المسلمين.

٦. ظفر هذا الجمع بإجماع الأمة عليه وتواتر ما فيه.

مكانة هذا الجمع

ظفر هذا الجمع باتفاق الصحابة رضي الله عنهم على صحته ودقته وأجمعوا على سلامته من الزيادة أو النقصان وتلقوه بالقبول والعناية التي يستحقها حتى قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: {أعظم الناس أجراً في المصاحف أبو بكر فإنه أول من جمع ما بين اللوحين} (٣٦).

ومع هذا التصريح من علي رضي الله عنه فقد زعم قوم أن أول من جمع القرآن هو علي رضي الله عنه وقد رد عليهم الألوسي فقال: وما شاع أن علياً كرم الله وجهه – لما توفي رسول الله ﷺ تخلف لجمعه. فبعض طريقه ضعيفة، وبعضها موضوع، وما صح فمحمول كما قبل على الجمع في الصدر، وقيل: كان جمعاً بصورة أخرى لغرض آخر، ويؤيده أنه قد كتب فيه الناسخ والمنسوخ فهو ككتاب علمي (٣٧) ولهذا روي أن أول من جمعه عمر رضي الله عنه كما روي أن أول من جمعه سالم مولى أبي حذيفة، أقسم أن لا يرتدي برداء حتى يجمعه.

وكل ذلك محمول على ما حمل عليه جمع علي عليه السلام بل ذكر ابن حجر وغيره أن جمع علي عليه السلام كان حسب ترتيب النزول وذكر النهاوندي - أحد مفسري الرافضة - {أن الكتاب الذي جمعه أمير المؤمنين عليه السلام كان فيه بيان شأن نزول الآيات. وأسماء الذين نزلت فيهم وأوقات نزولها وتأويل متشابهاتها وتعيين ناسخها ومنسوخها، وذكر عامها وخاصها، وبيان العلوم المرتبطة بها، وكيفية قراءتها} ^(٣٨) وإن صح هذا - مع استحالة - فليس هو بجمع للقرآن وإنما هو كتاب في علوم القرآن. وإنما قلت مع استحالة فلأن جمعه حسب ترتيب النزول غير ممكن فقد سأل محمد بن سيرين عكرمة مولى ابن عباس فقال: {قلت لعكرمة: ألفوه كما أنزل الأول فالأول؟ قال: لو اجتمعت الإنس والجن على أن يؤلفوه هذا التأليف ما استطاعوا} ^(٣٩).
تسميته بالمصحف

لم يكن (المصحف) يُطلق على القرآن قبل جمع أبي بكر الصديق رضي الله عنه وإنما عُرِفَ هذا الاسم بعد أن أتمَّ زيد جمع القرآن فقد روى السيوطي عن ابن أخته في كتابه (المصاحف) أنه قال: {لما جمعوا القرآن فكتبوه في الورق قال أبو بكر: التمسوا له اسماً فقال بعضهم: السُّفْرُ وقال بعضهم: المصحف فإنَّ الحبشة يسمونه المصحف وكان أبو بكر أول من جمع كتاب الله وسمَّاه المصحف} ^(٤٠).
خبر هذا المصحف

بعد أن أتمَّ زيد جمع القرآن في المصحف سلَّمَه لأبي بكر الصديق رضي الله عنه فحفظه عنده حتى وفاته ثم انتقل إلى أمير المؤمنين من بعده عمر بن الخطاب رضي الله عنه وبعد وفاته انتقل المصحف إلى حفصة أم المؤمنين رضي الله عنها لأن عمر رضي الله عنه جعل أمر الخلافة من بعده شوري، فبقي عند حفصة إلى أن طلبه منها عثمان رضي الله عنه لنسخه بعد ذلك ثم أعاده إليها - لما سيأتي - ولما توفيت حفصة رضي الله عنها أرسل مروان بن الحكم إلى أخيها عبد الله بن عمر رضي الله عنهما ساعة رجعا من جنازة حفصة بعزيمة ليُرْسَلَنَّ بها فأرسل بها ابن عمر إلى مروان فمزقها مخافة أن يكون في شيء من ذلك خلاف ما نسخ عثمان رضي الله عنه ^(٤١).

ثانياً: جمع القرآن الكريم في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه

وهو الجمع الثاني في عهد الخلفاء الراشدين ﷺ. فعندما اتسعت الفتوحات الإسلامية انتشر الصحابة ﷺ في البلاد المفتوحة يعلمون أهلها القرآن وأمور الدين. وكان كل صحابي يُعلّم طلابه بالحرف الذي تلقّاه من الأحرف السبعة، فكان أهل الشام يقرأون بقراءة أبي بن كعب ﷺ فيقرأون بما لم يسمع أهل العراق، وكان أهل العراق يقرأون بقراءة عبد الله بن مسعود ﷺ فيقرأون بما لم يسمع أهل الشام، فيكفر بعضهم بعضاً^(٤٢).

وعندما اتجه جيش المسلمين لفتح "أرمينية" و"أذربيجان" كان الجنود من أهل العراق، وأهل الشام فكان الشقاق والنزاع يقع بينهم ورأى حذيفة بن اليمان ﷺ اختلافهم في القراءة وبعض ذلك مشوب باللحن مع إلف كل منهم لقراءته واعتياده عليها واعتقاده أنها الصواب وما عداها تحريف وضلال حتى كَفَرَ بعضهم بعضاً فأفزع هذا حذيفة ﷺ فقال: والله لأركبَنَّ إلى أمير المؤمنين (يعني عثمان بن عفان ﷺ) وكان عثمان قد رأى نحو هذا في المدينة فقد كان المُعلِّم يُعلِّم بقراءة والمُعلِّم الآخر يعلم بقراءة فجعل الصبيان يلتقون فينكر بعضهم قراءة الآخر فبلغ ذلك عثمان ﷺ فقام خطيباً وقال: {أنتم عندي تختلفون فيه فتلحنون فمن نأى عني من الأمصار أشدَّ فيه اختلافاً وأشدَّ لحناً، اجتمعوا يا أصحاب محمد، واكتبوا للناس إماماً^(٤٣)}.
أصحاب محمد، واكتبوا للناس إماماً^(٤٣).

فلما جاء حذيفة إلى عثمان رضي الله عنهما وأخبره بما جرى تحقّق عند عثمان ما توقعه، وقد روى البخاري في صحيحه قصة ذلك الجمع في حديث أنس بن مالك ﷺ قال: {إنَّ حذيفة بن اليمان قدم على عثمان وكان يُغازي أهل الشام في فتح "أرمينية" و"أذربيجان" مع أهل العراق فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلني إلينا بالمصحف ننسخها في المصاحف ثم نردّها إليك فأرسلت بها حفصة إلى عثمان^(٤٤)}.
نردّها إليك فأرسلت بها حفصة إلى عثمان^(٤٤).

وذكر ابن عطية أن الصحف التي جمعت في عهد أبي بكر ﷺ بقيت عنده {ثم عند عمر بن الخطاب ﷺ بعده ثم عند حفصة ابنته في خلافة عثمان ﷺ، وانتشرت في خلال ذلك صحف في الآفاق كتبت عن الصحابة كمصحف ابن مسعود. وما كتب عن الصحابة بالشام، ومصحف أبي وغير ذلك، وكان في ذلك اختلاف حسب السبعة الأحرف

جمع القرآن الكريم في عهد الخلفاء الراشدين

التي أنزل القرآن عليها، فلما قدم حذيفة من غزوة أرمينية- حسبما قد ذكرنا انتدب عثمان لجمع المصحف^(٤٥).

تاريخ هذا الجمع

كان ذلك في أواخر سنة ٢٤ وأوائل سنة ٢٥ كما قال ابن حجر العسقلاني رحمه الله تعالى وقال أيضاً: {و غفل بعض من أدركناه فزعم أنه كان في حدود سنة ثلاثين ولم يذكر له مستنداً^(٤٦)}. ولم أجد أيضاً من حدّد المدة التي استغرقها هذا الجمع. فكرة الجمع^(٤٧)

لما سمع عثمان رضي الله عنه ما سمع وأخبره حذيفة رضي الله عنه بما رأى استشار الصحابة فيما يفعل، فقد روى ابن أبي داود بإسناد صحيح- كما يقول ابن حجر^(٤٨) من طريق سويد بن غفلة قال: قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: {يا أيها الناس لا تغلّوا في عثمان ولا تقولوا له إلا خيراً في المصاحف... فوالله ما فعل الذي فعل في المصاحف إلا عن ملامنا جميعاً، قال: ما تقولون في هذه القراءة؟ فقد بلغني أنّ بعضهم يقول: إن قراءتي خير من قراءتك، وهذا يكاد أن يكون كفراً، قلنا: فما ترى؟ قال: نرى أن نجتمع الناس على مصحف واحد فلا تكون فرقة ولا يكون اختلاف. قلنا: فنعم ما رأيت... قال علي: والله لو وليت لفعلت مثل الذي فعل^(٤٩).

اللجنة المختارة

اختار عثمان رضي الله عنه أربعة لنسخ المصاحف هم:

زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وهؤلاء الثلاثة من قریش.

فقد سأل عثمان رضي الله عنه الصحابة: من أكتب الناس؟ قالوا: كاتب رسول الله ﷺ زيد بن ثابت قال: فأبي الناس أعرب؟ وفي رواية أفصح. قالوا: سعيد بن العاص، قال عثمان: فليمل سعيد، وليكتب زيد^(٥٠). وقيل: إنّ عثمان رضي الله عنه اختار اثني عشر رجلاً من قریش والأنصار فيهم أبي بن كعب، وزيد بن ثابت وغيرهم^(٥١). خطوات هذا الجمع^(٥٢)

بعد أن اتفق عثمان مع الصحابة رضي الله عنهم أجمعين على جمع القرآن على حرف سلك منهجاً فريداً، وطريقاً سليماً، أجمعت الأمة على سلامته ودقته.

١. فبدأ عثمان رضي الله عنه بأن خطب في الناس فقال: {أيها الناس عهدكم بنبيكم منذ ثلاثة عشر وأنتم تمترون في القرآن وتقولون: (قراءة أبي) و(قراءة عبد الله) يقول الرجل: (والله ما تقيم قراءتك!!) فأعزمُ على كل رجل منكم ما كان معه من كتاب الله شيء لَمَّا جاء به، وكان الرجل يجيء بالورقة والأديم فيه القرآن حتى جمع من ذلك كثرة، ثم دخل عثمان فدعاهم رجلاً رجلاً فنأشدهم، لسمعت رسول الله ﷺ وهو أملاه عليك؟ فيقول: نعم (٥٣).

٢. وأرسل عثمان رضي الله عنه إلى أم المؤمنين حفصة بنت عمر رضي الله عنهما أن أرسلني إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف ثم نعيدها إليك، فأرسلت بها إليه، ومن المعلوم أن هذه الصحف هي التي جمعت في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه على أدق وجوه البحث والتحري.

٣. ثم دفع ذلك إلى زيد بن ثابت والقرشيين الثلاثة وأمرهم بنسخ مصاحف منها وقال عثمان للقرشيين: {إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل بلسانهم} (٥٤).

٤. إذا كان في آية أكثر من قراءة تكتب الآية خالية من أية علامة تقصيرُ النطق بها على قراءة واحدة فنكتب برسم واحد يحتمل القراءتين أو القراءات فيها جميعًا مثل:

أ. چننتت تنئت تنئف ففففف (٥٥) التي قُرئت أيضًا (فتنبؤا) (٥٦).

[illegible]

أ. **چہ بہہ مہرے نے کنگ کنگو**^(۵۹) هكذا تكتب في بعض المصاحف وفي بعضها برسم يدل على قراءة، وفي مصاحف أخرى برسم يدل على القراءة الأخرى مثل: (و أوصى)^(۶۰).

ب. چپ‌پیپ‌پیپ‌پیپ‌پیچ^(۶۱) یو او قبل السین فی بعض المصاحف و فی بعضها بحذف الواو^(۶۲).

وبعد الفراغ من نسخ المصاحف بعث عثمان بنسوخ منها إلى الأمصار الإسلامية حيث نشط المسلمون في نسخ مصاحف منها للأفراد وكان زيد بن ثابت في المدينة يتفرغ في رمضان من كل سنة لعرض المصاحف فيعرضون مصاحفهم عليه وبين يديه مصحف أهل المدينة^(٦٣).

مزايا جمع القرآن في عهد عثمان رضي الله عنه ^(٦٤)

تميز هذا الجمع بمزايا عديدة منها:

١. الاقتصاد على حرف واحد من الأحرف السبعة:

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: {جمع عثمان رضي الله عنه الناس على حرف واحد من الأحرف السبعة التي أطلق لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم القراءة بها لما كان ذلك مصلحة^(٦٥).

٢. إهمال ما نسخت تلاوته:

فقد كان قصد عثمان رضي الله عنه جمع الناس على مصحف لا تقديم فيه ولا تأخير ولا تأويل أثبت مع تنزيل، ولا منسوخ تلاوته كتب مع مثبت رسمه، ومفروض قراءته وحفظه، خشية دخول الفساد والشبهة على من يأتي بعد^(٦٦).

٣. الاقتصاد على ما ثبت في العرصة الأخيرة وإهمال ما عداه:

فقد روى ابن أبي داود في المصاحف عن محمد بن سيرين عن كثير بن أفلح قال: لما أراد عثمان أن يكتب المصاحف جمع له اثني عشر رجلاً من قریش والأنصار فيهم أبي بن كعب، وزيد بن ثابت قال: فبعثوا إلى الربعة التي في بيت عمر فجاء بها، قال: وكان عثمان يتعاهدهم فكانوا إذا تدارؤوا في شيء أخره، قال محمد: فقلت لكثير وكان منهم فيمن يكتب: هل تدرون لم كانوا يؤخرونه؟ قال: لا، قال محمد: فظننت ظناً أنما كانوا يؤخرونها لينظروا أحدثهم عهداً بالعرصة الأخيرة فيكتبونها على قوله^(٦٧).

٤. الاقتصاد على القراءات الثابتة المعروفة عن الرسول صلى الله عليه وسلم وإلغاء ما لم يثبت^(٦٨).

٥. كان مرتب الآيات والسور على الوجه المعروف الآن.

قال الحاكم في المستدرک: {إن جمع القرآن لم يكن مرة واحدة، فقد جمع بعضه بحضرة الرسول صلى الله عليه وسلم ثم جمع بعضه بحضرة أبي بكر الصديق، والجمع الثالث هو في ترتيب السور وكان في خلافة أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنهم أجمعين^(٦٩).

الفروق بين جمع أبي بكر وجمع عثمان رضي الله عنهما^(٧٠)
كان معنى (الجمع) ظاهراً في جمع القرآن في عهد أبي بكر فقد كان القرآن مفزقاً فأمر بجمعه كما قال المحاسبي: {كان ذلك بمنزلة أوراق وجدت في بيت رسول الله ﷺ فيها القرآن منتشر، فجمعها جامع، وربطها بخيط حتى لا يضيع منها شيء^(٧١).
إذاً فمعنى الجمع فيه ظاهر لا يحتاج إلى تفريق بينه وبين الجمع في عهد الرسول ﷺ لكن الإشكال واللبس هو في الجمعين الثاني والثالث، إذ كيف يأمر عثمان بجمع القرآن وهو مجموع في عهد أبي بكر رضي الله عنهما؟! ولذا فإن العلماء يؤلون التفريق بين جمع القرآن في عهد أبي بكر وجمعه في عهد عثمان عنايتهم لإزالة هذا اللبس، ويذكرون فروقاً.

قال القاضي أبو بكر في الانتصار: {لم يقصد عثمان قصد أبي بكر في جمع القرآن بين لوحين وإنما قصد جمعهم على القراءات الثابتة المعروفة عن النبي ﷺ وإلغاء ما ليس كذلك^(٧٢) وقال ابن التين وغيره: {الفرق بين جمع أبي بكر وجمع عثمان أن جمع أبي بكر كان خشية أن يذهب من القرآن شيء بذهاب حملته لأنه لم يكن مجموعاً في أي موضع واحد فجمعه في صحائف مرتباً لآيات سورته على ما وقفهم عليه النبي ﷺ وجمع عثمان كان لما كثر الاختلاف في وجوه القراءة حتى قرؤوه بلغاتهم على اتساع اللغات فأدّى ذلك بعضهم إلى تخطئة بعض فخشي من تفاقم الأمر في ذلك فنسخ تلك الصحف في مصحف واحد مرتباً لسوره، واقتصر من سائر اللغات على لغة قریش محتجاً بأنه نزل بلغتهم^(٧٣).

ومن هذين النصين نستطيع أن نستخلص أهم الفروق وهي:

١. أن الباعث لجمع القرآن في عهد أبي بكر ﷺ خشية أن يذهب شيء من القرآن بذهاب حفظته وذلك حين استحرّ القتل بالقراء في حروب الردّة، أمّا جمعه في عهد عثمان ﷺ فلكثر الاختلاف في وجوه القراءة.
٢. أن جمع أبي بكر ﷺ على الأحرف السبعة، أمّا جمعه في عهد عثمان فقد كان على حرف واحد.

٣. أن جمع أبي بكر ﷺ كان مُرتَّب الآيات وفي ترتيب السور خلاف، أمَّا جمع عثمان فقد كان مُرتَّب الآيات والسورة باتفاق.

٤. أن الجمع في عهد أبي بكر ﷺ بمعنى الجمع في مصحف واحد وأمَّا الجمع في عهد عثمان ﷺ فبمعنى نسخه في مصاحف متعدّدة.

إنفاذ المصاحف

بعد أن أتمّت اللّجنة نسخ المصاحف أنفذ عثمان إلى آفاق الإسلام ينسخ منها وأرسل مع كل مصحف من يوافق قراءته فأمر زيد بن ثابت أن يقرئ بالمدني وبعث عبد الله بن السائب مع المكي والمغيرة بن أبي شهاب^(٧٤) مع الشامي وأبا عبد الرحمن السلمي مع الكوفي وعامر بن عبد القيس مع البصري وتلقّى التابعون في كل قطر قراءة إمامهم وتفرّغ قوم منهم لضبط القراءات حتى صاروا أئمة يُرحل إليهم^(٧٥).

موقف الصحابة من هذا الجمع^(٧٦)

وبعد أن أنفذ عثمان المصاحف أمر بما سوى مصحفه أن يُحرق وبعث {إلى أهل الأمصار إني قد صنعت كذا وكذا ومحوت ما عندي فامحوا ما عندكم}^(٧٧).

وقد رضي الصحابة ﷺ ما صنع عثمان وأجمعوا على سلامته وصحته وقال زيد بن ثابت: {فرأيت أصحاب محمد يقولون: أحسن والله عثمان، أحسن والله عثمان}^(٧٨).

وروى ابن أبي داود عن مصعب بن سعد قال: {أدركت الناس متوافرين حين حرق عثمان المصاحف فأعجبهم ذلك وقال: لم يُنكر ذلك منهم أحد}^(٧٩).

وروى سويد بن غفلة قال: قال علي ﷺ: {لا تقولوا في عثمان إلا خيرًا، فوالله ما فعل الذي فعل في المصاحف إلا عن ملأ منّا}^(٨٠) وعند ابن أبي داود قال: قال علي في المصاحف {لو لم يصنعه عثمان لصنعتة}^(٨١).

ولم يُنقل عن أحد من الصحابة خلاف أو معارضة لما فعل عثمان ﷺ إلا ما روي من معارضة عبد الله بن مسعود وبينغي أن نعلم أن معارضته ﷺ لم تكن بسبب حصول تقصير في الجمع أو نقص أو زيادة وإنما جاءت معارضته لعدم تعيينه مع

أعضاء لجنة النسخ للمصاحف، ولهذا قال: {أعزل عن نسخ المصاحف وتولاها رجل والله لقد أسلمت وإنه لفي صلب رجل كافر} (٨٢).

وروى الترمذي عن ابن شهاب قال: "بلغني أن ذلك كرهه من مقالة ابن مسعود رجال من أفاضل أصحاب النبي ﷺ (٨٣) وقد دافع أبو بكر الأنباري عن اختيار زيد بقوله: {ولم يكن الاختيار لزيد... إلا أن زيداً كان أحفظ للقرآن من عبد الله إذ وعاه كله ورسول الله ﷺ حي، ولا ينبغي أن يظن جاهل أن في هذا طعنًا على عبد الله بن مسعود، لأن زيداً إذا كان أحفظ للقرآن منه فليس ذلك موجباً لتقدمته عليه لأن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما كان زيد أحفظ منهما للقرآن وليس هو خيراً منهما ولا مساوياً لهما في الفضائل، والمناقب، وما بدا عن عبد الله بن مسعود من نكير فشيء نتجته الغضب، ولا يعمل به ولا يؤخذ به، ولا يشك في أنه ﷺ بقي على موافقتهم وترك الخلاف لهم} (٨٤). وأكد ذلك الذهبي فقال: {وقد ورد أن ابن مسعود رضي وتابع عثمان والله الحمد} (٨٥) وقال ابن كثير: {وإنما روي عن عبد الله بن مسعود شيء من الغضب بسبب أنه لم يكن ممن كتب المصاحف إلى أن قال... ثم رجع ابن مسعود إلى الوفاق} (٨٦).

فإن قيل: كيف جاز للصحابة ترك الأحرف الستة التي أمر الرسول ﷺ بقراءة القرآن بها واقتصروا على حرف واحد؟

قيل: إن أمره إياهم بذلك لم يكن أمر إيجاب وفرض، وإنما كان أمر إباحة ورخصة... وإذا كان ذلك كذلك لم يكن القوم بتركهم بقية الأحرف تاركين ما عليهم نقله، بل كان الواجب عليهم من الفعل ما يؤدون به الواجب وهو أحد هذه الأحرف فإذا حفظوه ونقلوه فقد فعلوا ما كلفوا به (٨٧).

وقد علل ابن القيم رحمه الله تعالى جمع الناس على حرف واحد، فأحسن حيث قال: {فلما خاف الصحابة ﷺ على الأمة أن يختلفوا في القرآن ورأوا أن جمعهم على حرف واحد أسلم وأبعد من وقوع الاختلاف فعلوا ذلك ومنعوا الناس من القراءة بغيره، وهذا كما لو كان للناس عدة طرق إلى البيت، وكان سلوكهم في تلك الطرق يوقعهم في التفرق والتشتيت ويطمع فيهم العدو فرأى الإمام جمعهم على طريق واحد، فترك بقية الطرق جاز ذلك، ولم يكن فيه إبطال لكون تلك الطرق موصلة إلى المقصود وإن كان فيه نهى عن سلوكه لمصلحة الأمة} (٨٨).

عدد المصاحف التي أمر عثمان ﷺ بنسخها

اختلف في عدد النسخ التي كتبها عثمان إلى خمسة أقوال:

١. قيل: إنها أربع نسخ:

قال أبو عمرو الداني: {أكثر العلماء على أن عثمان بن عفان ؓ لمَّا كتب المصحف جعله على أربع نسخ وبعث إلى كل ناحية من النواحي بواحدة منهن، فوجه إلى الكوفة إحداهن وإلى البصرة أخرى وإلى الشام الثالثة، وأمسك عند نفسه واحدة} (٨٩).

٢. قيل: إنها خمس نسخ:

قال السيوطي: {المشهور أنها خمسة} (٩٠).

٣. قيل: إنها سبع نسخ:

فقد روى ابن أبي داود عن أبي حاتم السجستاني قال: {لمَّا كتب عثمان المصاحف حين جمع القرآن كتب سبعة مصاحف فبعث واحدًا إلى مكة وآخر إلى الشام وآخر إلى اليمن، وآخر إلى البحرين، وآخر إلى البصرة، وآخر إلى الكوفة، وحبس بالمدينة واحدًا} (٩١) وقيل: إنها ثمانية وقيل: إنها ستة.

خبر هذه المصاحف (٩٢)

ذكر بعض المؤرخين القدامى رؤيتهم لبعض هذه المصاحف وممن ذكر رؤيته لبعضها ابن جبير (ت ٦١٤هـ) حين زار جامع دمشق رأى في الركن الشرقي من المقصورة الحديثة في المحراب خزانة كبيرة فيها مصحف من مصاحف عثمان ؓ وهو المصحف الذي وجه به إلى الشام كما قال (٩٣) وقد زار المسجد أيضًا ابن بطوطة (ت ٧٧٩هـ) فقال: {وفي قبلة المسجد المقصورة العظمى التي يؤم فيها إمام الشافعية وفي الركن الشرقي منها إزاء المحراب خزانة كبيرة فيها المصحف الكريم الذي وجهه أمير المؤمنين عثمان بن عفان ؓ إلى الشام} (٩٤) ورأى النسخة نفسها ابن كثير (ت ٧٧٤هـ) رحمه الله تعالى حيث قال: {وأما المصاحف العثمانية الأئمة فأشهرها اليوم الذي في الشام بجامع دمشق عند الركن شرقي المقصورة المعمورة بذكر الله، وقد كان قديمًا في طبرية، ثم نقل منها إلى دمشق في حدود ثمانين عشرة وخمس مئة وقد رأيته كتابًا جليلاً عظيمًا ضخماً بخط حسن مبين قوي بحبر محكم في رق أظنه من جلود الإبل والله أعلم} (٩٥) كما ذكر ابن بطوطة أنه رأى في مسجد علي ؓ في البصرة المصحف الذي كان عثمان ؓ يقرأ فيه لمَّا قُتل، وأثر تغيير الدم في الورقة التي فيها قوله تعالى: ﴿يَذَرُوكَ مُشْرِقِينَ﴾

مكة (٩٦) (٩٧) ويبدو كذلك أن ابن الجزري وابن فضل الله العمري قد رأيا كلاهما هذا المصحف الشامي نفسه (٩٨) ورأى ابن الجزري مصحفاً في مصر (٩٩).

ويبدو - كذلك - أن المصحف الشامي ظل محفوظاً في الجامع الأموي إلى أوائل القرن الرابع عشر الهجري حيث قيل: إنه احترق، فقد قال الأستاذ محمد كرد علي في حديثه عن الجامع الأموي: حتى إذا كانت سنة ١٣١٠هـ. سرت النار إلى جذوع سقوفه فالتهمت في أقل من ثلاث ساعات فدثر آخر ما بقي من آثاره ورياشه وحرقت فيه مصحف كبير بالخط الكوفي كان جيء به من مسجد عتيق في بصرى وكان الناس يقولون إنه المصحف العثماني (١٠٠) وقيل: إن هذا المصحف أمسى زمناً في حوزة قياصرة الروس في دار الكتب في لينينجراد ثم نقل إلى إنجلترا (١٠١).

كما أن هناك مصاحف أثرية تحتويها خزائن الكتب والآثار في مصر، ومنها المصحف المحفوظ في خزائن الآثار بالمسجد الحسيني، ويقال عنها إنها مصاحف عثمانية، وقد شكك كثيرًا الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني بهذا معللاً بأن فيها زركشة ونقوشاً موضوعة كعلامات للفصل بين السور ولبیان أعشار القرآن، ومعلوم أن المصاحف العثمانية كانت خالية من كل هذا (١٠٢). وقد هذه المصاحف لا يقلل من ثقتنا اليقينية بما تواتر واستفاض نقله من المصاحف ثقة عن ثقة وإماماً عن إمام، وسواء وجدت هذه المصاحف أو فقدت فإننا على يقين تام لا يزاوله شك ولا يعتريه ريب بسلامة هذه المصاحف من الزيادة أو النقصان، وقد اعترف بذلك غير المسلمين من العلماء المحققين يقول المستشرق موير: {إن المصحف الذي جمعه عثمان قد تواتر انتقاله من يد ليد حتى وصل إلينا بدون أي تحريف، ولقد حفظ بعناية شديدة بحيث لم يطرأ عليه أي تغيير يُذكر، بل نستطيع أن نقول: إنه لم يطرأ عليه أي تغيير على الإطلاق في النسخ التي لا حصر لها، والمتداولة في البلاد الإسلامية الواسعة، فلم يوجد إلا قرآن واحد لجميع الفرق الإسلامية المتنازعة، وهذا الاستعمال الإجماعي لنفس النص المقبول من الجميع حتى اليوم يُعد أكبر حجة ودليل على صحة النص المنزل الموجود معنا (١٠٣).

ملخص البحث

مهّد الباحث لبحثه بالحديث عن:

جمع القرآن بمعنى حفظه وذلك مكانته ومنزلته وخصائصه ثم بالحديث عن جمعه بمعنى تسجيله على الأشرطة الصوتية مبيّناً مكانة المشافهة في تلقي القرآن الكريم

جمع القرآن الكريم في عهد الخلفاء الراشدين

عند السلف، وضرورة تلقّي القرآن عن معلم. ثم تحدّث عن البدايات الأولى لتسجيل القرآن الكريم على الأشرطة الصوتية في مصر، وعناية حكومة المملكة العربية السعودية بذلك عن طريق (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف) حيث تمّ تسجيل القرآن صوتيًا بأصوات عدد من الأئمة القراء. وختم تمهيده بالحديث عن المرحلة الأولى من جمع القرآن بمعنى كتابته في عهد الرسول ﷺ مبيّنًا أدوات ووسائل الكتابة في ذلك العهد وكتاب الوحي ومزايا هذه المرحلة توطئة للحديث عن جمعه في عهد أبي بكر الصديق وعثمان بن عفان رضي الله عنهما.

وكان المبحث الأول عن جمعه في عهد أبي بكر الصديق مبيّنًا أن سببه الخوف من ذهاب شيء من القرآن بسبب استشهاد كثير من الحفاظ في حروب الردّة وكان ذلك في السنة الثانية عشرة من الهجرة حيث تم اختيار زيد بن ثابت لأسباب وأن زيد قد سلك منهجًا دقيقًا محكمًا فبيّن أسسه وقواعده، ومميزات هذا الجمع، ومكانته عند الصحابة حيث نال إجماعهم على صحته ودقته ثم تسميته بالمصحف.

وجاء المبحث الثاني عن جمعه في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه وكان سببه الاختلاف في الأحرف السبعة فاتفقوا على نسخه على حرف واحد هو حرف قريش وكان ذلك بين عامي ٢٤ و ٢٥ وتم اختيار زيد وثلاثة نفر من قريش وذكر الباحث المنهج في هذا الجمع ومزاياه والفروق بينه وبين الجمع في عهد أبي بكر رضي الله عنه وإجماع الصحابة على سلامة هذا الجمع ودقته ثم بيّن عدد هذه المصاحف المنسوخة والجهات التي أرسلت إليها وخبر هذه المصاحف.

الهوامش

- (١) سورة القيامة، آية: ١٧.
- (٢) البخاري، ٤/١، ومسلم، ٣٣٠/١.
- (٣) تذكرة السامع والمتكلم، ابن جماعة، ص ٨٧.
- (٤) شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف: العسكري، ص ١٠، والفقيه والمتفقه، ٩٧ / ٢.
- (٥) تذكرة السامع والمتكلم، ص ٨٧.

- (٦) صحيح البخاري: ١٠٢/٦، ومسلم، ٤/ ١٩١٢، وفتح الباري، ٨/ ٦٨٠، والطبقات الكبرى: ١٩٨/١، والمرشد الوجيز، ص ٢٩ لابن شامة.
- (٧) فتح الباري: ابن حجر، ٩/ ٤٨.
- (٨) ينظر: كتاب المصاحف، ص ٢١، وجامع البيان، للطبري، ١/ ٢٧.
- (٩) لمزيد المعرفة عن هذا الجمع انظر كتاب، الجمع الصوتي الأول للقرآن الكريم أو المصحف المرتل، لبيب السعيد، ص ٥٠.
- (١٠) جوامع السيرة، ابن حزم، ص ٢٦-٢٧، وزاد المعاد، ابن القيم، ١/ ٢٩.
- (١١) هي الحجارة الرقيقة. الإتيان في علوم القرآن، ١/ ١٦٨ للسيوطي.
- (١٢) هي أطراف العصب العريضة. المصدر نفسه.
- (١٣) جمع (قُتب) وهي الخشب التي يوضع على ظهر البعير ليستوي الركوب عليها. المصدر نفسه.
- (١٤) الترمذي، تفسير القرآن (٣٠٨٦)، أبو داود، الصلاة (٧٨٦)، أحمد (٥٧/١).
- (١٥) رواه الحاكم في المستدرک، ٢/ ٢٢١.
- (١٦) فتح الباري، ابن حجر، ٩/ ٩، والإتيان، السيوطي، ١/ ٥٧.
- (١٧) شرح السنّة: البغوي، ٤/ ٥٢١.
- (١٨) ينظر: فتح الباري، لابن حجر، ٩/ ١٣، والإتيان في علوم القرآن، ١/ ١٦٨.
- (١٩) التوبة: ١٢٨.
- (٢٠) صحيح البخاري، ٦/ ٩٨-٩٩، وكتاب المصاحف، ص ٨٠٦، والفتح الرباني، ٨/ ٣١، والبرهان، للزركشي، ١/ ٢٣٣، والإتيان، للسيوطي، ١/ ١٦٥.
- (٢١) الظُّرَر: الحجر عامة، وقيل: هو الحجر المدور.
- (٢٢) المحرر الوجيز، ابن عطية، ١/ ٥٠-٥١، وأحكام القرآن، القرطبي، ١/ ٤٩-٥٠.
- (٢٣) ينظر: دراسات في علوم القرآن، فهد الرومي، ص ٧٩-٨٠، وفتح الباري، لابن حجر، ٩/ ١٣.
- (٢٤) شرح السنّة، البغوي، ٤/ ٥٢٥-٥٢٦، والبرهان للزركشي، ١/ ٢٣٧، والإتيان للسيوطي، ١/ ٥٩.

- (٢٥) ينظر: فتح الباري، لابن حجر، ١٣/٩، والجامع الصحيح، للبخاري، ٢٢٩/٦، والطبقات الكبرى، ٣٢٢/٣.
- (٢٦) دراسات في علوم القرآن، فهد الرومي، ص ٨٠-٨١.
- (٢٧) البرهان، الزركشي، ١/ ٢٣٤.
- (٢٨) فتح الباري، ابن حجر، ٩/ ١٥.
- (٢٩) المصاحف، لابن أبي داود، ص ١٢، وجمال القرآن، ١/ ٨٦.
- (٣٠) قال ابن حجر: {ورجاله ثقات مع انقطاعه}. فتح الباري، ٩/ ١٤.
- (٣١) المصاحف، ابن أبي داود، ص ١٧.
- (٣٢) صحيح البخاري، ٦/ ٩٨-٩٩.
- (٣٣) جمال القرآن، السخاوي، ١/ ٨٦.
- (٣٤) فتح الباري، ابن حجر، ٩/ ١٥، وانظر: المرشد الوجيز، لأبي شامة، ص ٥٧.
- (٣٥) دراسات في علوم القرآن، فهد الرومي، ص ٨٢.
- (٣٦) المصاحف، أبو داود السجستاني، ص ١١.
- (٣٧) روح المعاني، الآلوسي، ١/ ٢٢.
- (٣٨) نفحات الرحمن، ١/ ٨-١٢. عن كتاب (علوم القرآن عند المفسرين، إصدار مركز الثقافة والمعارف القرآنية في إيران، ١/ ٣٦٧.
- (٣٩) الإتيقان، السيوطي، ١/ ٧٧.
- (٤٠) الإتيقان، السيوطي، ١/ ٥١.
- (٤١) المرشد الوجيز، أبو شامة المقدسي، ص ٥٢.
- (٤٢) فتح الباري، ابن حجر، ٩/ ١٨.
- (٤٣) المصاحف، ابن أبي داود، ص ٢٩.
- (٤٤) صحيح البخاري، ٦/ ٩٩.
- (٤٥) المحرر الوجيز، ابن عطية، ١/ ٥١-٥٢.
- (٤٦) فتح الباري، ابن حجر، ١/ ١٧.
- (٤٧) دراسات في علوم القرآن، فهد الرومي، ص ٨٥-٨٧.
- (٤٨) فتح الباري، ابن حجر، ٩/ ١٨.

- (٤٩) المصاحف، ابن أبي داود، ص ٣٠.
- (٥٠) فتح الباري، ابن حجر، ٩ / ١٩.
- (٥١) المصاحف، ابن أبي داود، ص ٣٣.
- (٥٢) دراسات في علوم القرآن الكريم، فهد الرومي، ص ٨٦-٨٧.
- (٥٣) المصاحف ابن أبي داود، ص ٣١. وانظر: جمال القراء، ١ / ٨٩.
- (٥٤) صحيح البخاري، ٦ / ٩٩.
- (٥٥) الحجرات: ٦.
- (٥٦) وهي قراءة حمزة والكسائي وخلف. النشر في القراءات العشر، ابن الجوزي، ٢ / ٢٥١.
- (٥٧) البقرة: ٢٥٩.
- (٥٨) الأولى قراءة ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي وخلف بالزاي والباقون بالراء المهملة. إتحاف فضلاء البشر، البناء، ص ١٦٢.
- (٥٩) البقرة: ١٣٢.
- (٦٠) وهي قراءة نافع وابن عامر. إتحاف فضلاء البشر، ص ١٤٨.
- (٦١) آل عمران: ١٣٣.
- (٦٢) وهي قراءة نافع وابن عمر. إتحاف فضلاء البشر، ص ١٧٩.
- (٦٣) المصاحف، ابن أبي داود، ص ١٧٥.
- (٦٤) كتاب المصاحف، أبي داود، ص ٢١، دراسات في علوم القرآن، فهد الرومي، ص ٨٧-
- ٨٩، وجامع البيان، للطبري، ١ / ٢٧.
- (٦٥) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم، ص ١٦.
- (٦٦) الإتيان، السيوطي، ١ / ٦٠.
- (٦٧) المصاحف، ابن أبي داود، ص ٣٣.
- (٦٨) البرهان، الزركشي، ١ / ٢٣٥.
- (٦٩) المستدرک، الحاكم، ٢ / ٢٢٩.
- (٧٠) دراسات في علوم القرآن، فهد الرومي، ص ٨٩-٩٠.
- (٧١) البرهان، الزركشي، ١ / ٢٣٨.
- (٧٢) البرهان، الزركشي، ١ / ٢٣٥.

- (٧٣) الإتيان، السيوطي، ١/ ٥٩-٦٠.
- (٧٤) ينظر: غاية النهاية، ٢/ ٣٠٥. حيث قال: {الصواب ابن أبي شهاب} وهو عند بعضهم المغيرة بن شهاب.
- (٧٥) مناهل العرفان، الزرقاني، ١/ ٣٩٦-٣٩٧.
- (٧٦) دراسات في علوم القرآن، فهد الرومي، ص ٩١-٩٣.
- (٧٧) فتح الباري، ابن حجر، ٩/ ٢١.
- (٧٨) غرائب القرآن، النيسابوري، ١/ ٢٧.
- (٧٩) المصاحف، ابن أبي داود، ص ١٩.
- (٨٠) فتح الباري، ابن حجر، ٩/ ١٨.
- (٨١) المصاحف، ابن أبي داود، ص ١٩.
- (٨٢) المرجع السابق، ص ٢٤-٢٥، وتفسير القرطبي، ١/ ٥٢، ٥٣.
- (٨٣) جامع الترمذي، ٥/ ٢٨٥.
- (٨٤) تفسير القرطبي، ١/ ٥٣.
- (٨٥) سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١/ ٤٨٨.
- (٨٦) فضائل القرآن، ابن كثير، ص ٢٠.
- (٨٧) انظر: تفسير ابن جرير الطبري، ١/ ٦٤، وما بعدها.
- (٨٨) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم، ص ١٦.
- (٨٩) المقنع، لأبي عمرو الداني، ص ٩.
- (٩٠) الإتيان، السيوطي، ١/ ٦٠.
- (٩١) المصاحف: ابن أبي داود، ص ٤٣.
- (٩٢) دراسات في علوم القرآن، فهد الرومي، ص ٩٤-٩٦.
- (٩٣) رحلة ابن جبیر، ص ٢١٧.
- (٩٤) رحلة ابن بطوطة، ١/ ٥٤.
- (٩٥) فضائل القرآن، ابن كثير، ص ٢٩.
- (٩٦) البقرة: ١٣٧.
- (٩٧) رحلة ابن بطوطة، ١/ ١١٦.

- (٩٨) مباحث في علوم القرآن، د.صباحي الصالح، ص ٨٨، ٨٩.
- (٩٩) مناهل العرفان، الزرقاني، ١/٣٩٧.
- (١٠٠) خط الشام، محمد كرد علي، ٥/٢٦٢.
- (١٠١) مباحث في علوم القرآن، د.صباحي الصالح، ص ٨٩.
- (١٠٢) مناهل العرفان، الزرقاني، ١/٣٩٧. وانظر ما كتبه الدكتور سعاد ماهر عن المصاحف الأثرية في مصر والمنسوبة إلى عثمان وذلك في كتابها (مخلفات الرسول في المسجد الحسيني) من ص ١٠٩ إلى ص ١٣٤.
- (١٠٣) مدخل إلى القرآن، د.محمد عبد الله دراز، ص ٤٠.

مصادر البحث ومراجعته

- ١- إحياء علوم الدين، أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) دار القلم، بيروت/ لبنان.
- ٢- الأساس في التفسير، سعيد حوى، دار السلام للطباعة والنشر، ط ١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
- ٣- الإسلام عقيدة وشريعة، محمود شلتوت، دار القلم بالقاهرة، ط ٢.
- ٤- البحر المحيط في التفسير، لمحمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، (٦٥٤هـ/ ٧٥٤هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، سنة الطبع ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- ٥- بلاغة القرآن الكريم في الإعجاز، بهجت عبد الواحد الشخيلي، مكتبة دنديس، ط ١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
- ٦- تاج العروس من جواهر القاموس، محب الدين أبي فيض السيّد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي الحنفي، دار الفكر للطباعة والنشر.
- ٧- التعريفات، السيّد الشريف علي بن محمد الجرجاني، (ت ٨١٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت/ لبنان، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
- ٨- تفسير التحرير والتنوير، الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر.
- ٩- تفسير الشعراوي، قطاع الثقافة- أخبار اليوم.

- ١٠- تفسير القرآن العظيم، للإمام أبي الفداء إسماعيل ابن كثير القرشي الدمشقي، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤١٠هـ/١٩٩١م.
- ١١- تفسير المراغي، أحمد مصطفى المراغي، ط٣، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.
- ١٢- تنوير الأذهان في تفسير روح البيان، الشيخ إسماعيل حقّي البروسوي، تحقيق: محمد علي الصابوني، الدار الوطنية بغداد، ط١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.
- ١٣- تيسير الكريم الرحمن، في تفسير كلام المنان، عبدالرحمن ناصر السعدي (١٣٧٦هـ)، جمعية إحياء التراث العربي، سنة الطبع ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.
- ١٤- جامع البيان، عن تأويل آي القرآن، المعروف بتفسير الطبري، للإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تعليق: محمود شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت/ لبنان، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.
- ١٥- الجامع الصحيح، وهو الجامع المسند الصحيح المختصر، للإمام أبي عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري، (١٩٤-٢٥٦)، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ.
- ١٦- الجامع الكبير، للإمام الحافظ، أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، ت٢٧٩، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٨.
- ١٧- الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الحديث القاهرة، سنة الطبع ١٤٢٣هـ/٢٠٠٠م.
- ١٨- روح الدين الإسلامي، عبدالفتاح طباره، دار العلم للملايين، ط١٦.
- ١٩- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، والسبع المثاني، للعلامة أبي الفضل شهاب الدين السيّد محمود آلوسي، البغدادي، (ت١٢٧هـ)، صححه محمد حسين العرب، دار الفكر للطباعة والنشر، سنة الطبع ١٩٩٣م/١٤١٤هـ.
- ٢٠- زاد المسير في علم التفسير، أبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، (ت٥٩٧)، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، ط٢، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

٢١- زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن قيم الجوزية شمس الدين أبي عبدالله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، (٦٩١-٧٥١)، مؤسسة الرسالة، ط٤، ١٤٢٤/٢٠٠٣م.

٢٢- سنن ابن ماجه، للإمام أبي الحسن الحنفي المعروف بالسندي، (ت١١٣٨)، دار المعرفة، بيروت/ لبنان، ط٣، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

٢٣- صحيح مسلم، للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.

٢٤- كتاب الطبقات الكبير، لمحمد بن سعد بن منيع الزهري، (ت٢٣٠هـ) تحقيق: د.علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، بالقاهرة، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

٢٥- كتاب العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٠٠-١٧٥هـ)، تحقيق: د.مهدي المخزومي، د.إبراهيم السامرائي، وزارة الثقافة والأعلام الجمهورية العراقية، دار الرشيد.

٢٦- فتح القدير، الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني، (ت١٣٥٠هـ) ضبطه أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية بيروت/لبنان، ط١، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤.

٢٧- في رحاب التفسير، عبد الحميد كشك، المكتب المصري الحديث، سنة الطبع أن وجد.

٢٨- في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، ط٣٤، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٢٩- الكشف، عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، في وجوه التأويل، أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، (٤٦٧/٥٣٨هـ)، دار الفكر.

٣٠- لسان العرب، للعلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري، دار الفكر، بيروت.

٣١- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبي محمد عبد الحق بن عطية الأندلسي، تحقيق: عبدالله بن إبراهيم الأنصاري، والسيد عبد العال السيد إبراهيم، مؤسسة دار العلوم.

- ٣٢- مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي (ت ٧٢١هـ)، تحقيق: احمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ.
- ٣٣- المرأة المسلمة بين عدل التشريع وواقع التطبيق، أ.د.أمنة محمد نصير، دار الكتاب الحديث.
- ٣٤- المرأة من خلال الآيات القرآنية، عصمت الدين كركر الهيلة، الشركة التونسية للتوزيع، سنة الطبع ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م.
- ٣٥- المفصل في أحكام المرأة وبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، د.عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
- ٣٦- المعجم العربي الأساسي، المنظمة العربية للتربية والثقافة، القاهرة (١٩٨٨م).
- ٣٧- ملامح المجتمع المسلم الذي نشده: د. يوسف القرضاوي، مكتبة وهبه ٢٠٠٦هـ/ ٢٠٠٦م، ط ٣، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
- ٣٨- من هدي الجمعة، كمال الدين الطائي ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، مطبعة سليمان الأعظمي.
- ٣٩- النكت والعيون تفسير الماوردي، أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري (٣٦٤-٤٥٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان.

المصادر والمراجع

١. إتحاف فضلاء البشر، أحمد بن محمد البناء، دار الندوة الجديدة، بيروت.
٢. الإتيقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، ط ٢، ١٣٤٣هـ، المطبعة الأزهرية، مصر، وط ٣، ١٣٧٠هـ، مصطفى البابي الحلبي.
٣. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط ٣، ١٤٠٠هـ.
٤. تذكرة السامع والمتكلم، بدر الدين بن جماعة، دار الكتب العلمية.

٥. التقرير السنوي لمجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف لعام ١٤١٧هـ، وكتيب تعريف بالمجمع، (١٤١٨هـ)، ومطوية أصدرتها إدارة العلاقات العامة بالمجمع.
٦. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ابن جرير الطبري، تحقيق: محمود وأحمد شاكر، دار المعارف بمصر.
٧. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله القرطبي، أعادت طبعه دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٥م.
٨. الجامع الصحيح، أبو عيسى الترمذي، تحقيق: وشرح أحمد محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٩. جمال القراء وكمال الإقراء، السخاوي، تحقيق: د. علي البواب، مكتبة التراث مكة، ط١، ١٤٠٨هـ.
١٠. الجمع الصوتي الأول للقرآن الكريم، لبيب السعيد، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٣٨٧هـ.
١١. جوامع السيرة، ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس وناصر الدين الأسد، دار المعارف بمصر.
١٢. خطط الشام، محمد كرد علي، مكتبة النوري، دمشق، ط٣، ١٤٠٣هـ.
١٣. دراسات في علوم القرآن الكريم، أ. د فهد بن عبد الرحمن الرومي، ط٩، ١٤٢١هـ، مكتبة التوبة، الرياض.
١٤. رحلة ابن بطوطة، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ١٣٨٦هـ.
١٥. رحلة ابن جبیر، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨١م.
١٦. روح المعاني، شهاب الدين الألوسي، إدارة الطباعة المنيرية، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٧. زاد المعاد، ابن قيم الجوزية، المطبعة المصرية ومكتبتها.
١٨. سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، أشرف على التحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط٢، ١٤٠٢هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.

١٩. شرح السنّة، البغوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وزهير الشاويش، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ط١، ١٤٠٠هـ.
٢٠. شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف، الحسن العسكري، تحقيق: عبد العزيز أحمد، نشر مصطفى الحلبي، مصر، ط١، ١٣٨٣هـ.
٢١. صحيح البخاري، المكتبة الإسلامية، استانبول/ تركيا، ١٩٧٩م.
٢٢. صحيح مسلم، تحقيق وتصحيح محمد فؤاد عبد الباقي، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ١٤٠٠هـ.
٢٣. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن قيم الجوزية، مطبعة الاتحاد الشرقي، دمشق.
٢٤. علوم القرآن عند المفسرين، مركز الثقافة والمعارف القرآنية، قم/ إيران، ط١، ١٤١٦هـ.
٢٥. غاية النهاية في طبقات القراء، ابن الجزري، عني بنشره ج. برجستراسر، دار الباز، مكة المكرمة، ط٢، ١٤٠٠هـ.
٢٦. غرائب القرآن و رغائب الفرقان، نظام الدين النيسابوري، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط١، ١٣٨١هـ.
٢٧. فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، تصحيح: عبد العزيز بن باز، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، تصوير عن المطبعة السلفية.
٢٨. فضائل القرآن، ابن كثير الدمشقي، دار الأندلس.
٢٩. الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، صحّحه الشيخ إسماعيل الأنصاري، دار الإفتاء، السعودية، (ط١، ١٣٨٩هـ).
٣٠. مباحث في علوم القرآن، د. صبحي الصالح، دار العلم للملايين، ط٨، ١٩٧٤م.
٣١. المحرر الوجيز: ابن عطية، تحقيق، الرحالي الفاروق وآخرين، طبع على نفقة أمير دولة قطر، ط١، ١٣٩٨هـ، الدوحة/ قطر.
٣٢. مخلفات الرسول ﷺ في المسجد الحسيني، د. سعد ماهر، دار النشر لجامعة القاهرة، ١٩٨٩م.

٣٣. مدخل إلى القرآن الكريم، د. محمد عبد الله دراز، دار القلم، الكويت، (ط٢)، ١٣٩٩هـ).
٣٤. المرشد الوجيز إلى علوم تتعلّق بالكتاب العزيز، أبو شامة المقدسي، تحقيق: طيار قولاج، دار صادر، بيروت، ١٣٩٥هـ.
٣٥. المستدرك على الصحيحين، الحاكم محمد بن محمد الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥هـ)، تحقيق: يوسف المرعشلي، دار الكتب العلمية بيروت، ١٤٠٦هـ.
٣٦. المصاحف، ابن أبي داود السجستاني، دار الباز، مكة المكرمة، (ط١)، ١٤٠٥هـ).
٣٧. المقنع، أبو عمرو الداني، تحقيق: محمد أحمد دهمان، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٣هـ.
٣٨. مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
٣٩. النشر في القراءات العشر، شهاب الدين أبو بكر أحمد بن الجزري الدمشقي (ت ٨٣٥هـ)، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت/ لبنان، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

أثر وسائل الإعلام في السياسة العراق أنموذجاً (دراسة نظرية)

د. زياد طارق عبد الرزاق
كلية الشريعة والقانون / الجامعة الإسلامية

المقدمة

أما بعد فإن الإعلام يثير إشكالية تتمثل في كونه يلعب دوراً مزدوجاً سواء على الصعيد المحلي أو الدولي، إذ يمكن أن يعبر عن الهيمنة الكونية للغرب، ويمكن أن يكون وسيلة لإحياء وإنعاش الثقافات القومية في الوقت ذاته كما يمكن استخدامه أداة للضبط الاجتماعي وتكريس التبعية الثقافية في أوساط الرأي العام الشعبي للسلطة الحاكمة وأحزابها ومؤسساتها.. ومن هنا يسود المجتمعات العربية ومجتمعنا العراقي بالذات اعتقاد بان العلاقة المثالية بين وسائل الإعلام والسلطة تقوم على الافتراق والصدام، وان هذه العلاقة بهذا الشكل صورة للديمقراطية الحقيقية لان تقييد أية محاولة للتدخل الحكومي في شؤون وسائل الإعلام هو الضمان الحقيقي لحرية الإعلام.

وعلاقة الافتراق تعني أن الإعلام يجب أن يعمل دائماً على الكشف عن أية انحرافات في ممارسة السلطات لأنشطتها أو أية أعمال ترتكبها قد تكون في غير صالح المجتمع باعتبار أن الإعلام هو الرقيب على الحكومة وهو حارس المصالح العامة.

لكن الواقع شيء والاعتقاد شيء آخر والذي نشأ في العراق بعد الاحتلال عام ٢٠٠٣ كان قد شكل صدمة للمجتمع بعد أن فرح بكثرة وسائل الإعلام واعتبرها مؤشراً صحياً وتحولت هذه الكثرة إلى عبئ على فكر المجتمع وعقله بعد أن غنت كل مؤسسة على هواها ومجدت من تتبنى أفكاره ونست أو تناست الآخرين وهمشت دورهم وكأن لا وجود لهم.. والذي يعنينا من هذا هو أن هناك علاقة ارتباط مباشرة بين الإعلام والحكومات لكن قوة وشدة هذا الارتباط يتأرجح ويميل حسب فكر تلك الحكومة وطبيعة ذلك المجتمع وما يواجهه من قضايا.

أهمية موضوع البحث:

تتبع أهمية موضوع البحث من أن الأغلب الأعم من العراقيين لا يعرفون سبب اتخاذ وسيلة إعلام معينة لوجهة معينة ولرفع الحيرة جرى تبيان علاقة كل وسيلة بعائديتها.

مشكلة البحث:

أثبتت كبر وجسامة وخطورة الدور الذي يمكن ان تقوم به وسائل الإعلام إذا استغلت من قبل السياسات الحكومية لتنفيذ أجندتها الداخلية بالدرجة الأولى.

أهداف البحث:

تبديد فكرة استقلالية أو أمكانية استقلالية الإعلام عن السياسات الحكومية وخصوصاً في مدى السنوات القليلة المقبلة في المجتمع العراقي.

حدود البحث:

حصر الباحث اهتمامه بعلاقة الإعلام بالسياسة ومن ثم تسمية وسائل الإعلام التي أنشأت في العراق بعد الاحتلال بأسمائها الحقيقية والجهات التي تدعمها. منهجية البحث:

ستعتمد الدراسة على المنهج النظري أو الوثائقي وذلك بالرجوع إلى المصادر والمراجع والدراسات العراقية والعربية والأجنبية وتحديد المشكلة وتحليلها لاكمال الغاية الإيضاحية من البحث.

المبحث الأول

البعد السياسي لوسائل الإعلام والمعرفة السياسية

لم يعد الفصل ممكناً بين السياسة والإعلام ولم تعد التفرقة سهله بين مخطط سياسي وآخر إعلامي وإذا كانت السياسة قد وظفت لخدمة الحرب فان الإعلام قد وظف لخدمة السياسة والحرب في آن واحد ومن ثم كان بمثابة ترجمة للسياسة وأداة من أدواتها وكان المخطط السياسي هو المخطط الإعلامي في أهدافه ومنطقاته وان اختلف في أساليبه وفنونه وأدواته ووسائله^(١).

فقد أثبتت السياسة المعاصرة إن أداة الإعلام هي إحدى الأدوات الهامة في مجال تنفيذ السياسة وهي تلك الأدوات التي تهدف إلى التأثير في مفاهيم الآخرين في الرموز الداخلية كإفراد وتنظيمات وأحزاب أو خارجياً كحكومات وسياسات لدول أخرى^(٢).

وتقدم الخبرة العربية المعاصرة نماذج عديدة في هذا المجال غير ان المحصلة النهائية لأداة الإعلام العربية في نطاق تحقيق السياسة هي محصلة سلبية تقيس الفشل العربي في توظيف الأداة الإعلامية في هذا المجال^(٣) فال مواطن العربي يتعرض اليوم وعلى نطاق واسع ومستمر لفقرات ومضامين وتعليقات لها طابع سياسي تحمله إليه مختلف قنوات الإعلام الجماهيرية ويكاد لا يمر يوم دون ان تظهر هذه المضامين السياسية في الصحف والمجلات والإذاعة والتلفزيون...^(٤) فضلاً عن ذلك فان التصرفات

ومظاهر السلوك السياسي ذات طابع اتصالي في الأساس لان كل سلوك سياسي يتضمن نشاطاً اتصالياً من نوع ما^(٥).

ولوسائل الإعلام دور هام وحساس في المجتمع حيث يقع على عاتقها مهمة العرض والشرح والتوضيح والتفسير والتوجيه لكافة المجرىات والقضايا والأحداث والأزمات المحلية أو العالمية ولاسيما البارزة والهامة فوسائل الإعلام تعد بمثابة المنبه أو المثير من خلال دورها في عملية الاتصال الجماهيرية وذلك عندما تتناول اي حدث بدقة واهتمام وتصوره بشكل دراماتيكي يهدف إلى إثارة الجماهير ودفعها للاهتمام بذلك الحدث لذلك فالنظم السياسية تأخذ في اعتبارها أهمية الدور الذي يمكن ان تؤديه وسائل الإعلام لخدمة قضيتها^(٦) وإذا ما أردنا أن نستوضح البعد السياسي للإعلام والدور الذي يمكن ان تلعبه هذه الوسائل في نقل المعرفة الخاصة بالقضايا السياسية ربما هنا تعطي العلاقة المتبادلة بين الإعلامي والسياسي كجزئية بعد إيضاحي نسبي لهذا الدور وهي على نماذج:

النموذج الأول: في هذه العلاقة تتضح في قيام المسؤولين الجماعيين (السياسيين) بفرض الصمت حين يناسبهم في حالات معينة وفي حالات أخرى يحتاجون إلى التحدث إلى وسائل الإعلام وإلى الترويج لقراءات معينة (والتطبيع) لها في أوساط الجماعة.. ومرحلة الصمت تعني قطع المعلومات والإخبار عن الصحفيين وبالتالي عن المواطن داخل الجماعة ومرحلة التحدث تعني المبالغة في ترويج قراءات أو أفكار معينة حتى ولو اقتضى ذلك حملات إعلامية وهذه الصورة للعلاقة بين الصحفي والمسؤول الجماعي لا يمكن إسقاطها كلية على الجماعات المحلية لكنها قد تكون حقيقية بالنسبة لبعضها.

النموذج الثاني: للعلاقة بين الإعلامي والمسؤول الجماعي يتمثل في الحذر الشديد الذي يتخذه أصحاب القرار الجماعي تجاه الإعلاميين إذ من أجل الاستجابة للطلبات الفضولية للإعلاميين أثناء فترة منع نقل المعرفة السياسية المشار إليها سابقاً، يسرب المسؤولون الجماعيون للإعلاميين أخباراً ومعلومات، لكن يطلبون منهم عدم نشرها وان تظل مكتومة بينهما وهذا حل توفيقي إذ يجد فيه كلا الطرفين فيه ضالته: الصحفي الذي يرغب إن يكون داخل دائرة العارفين بخبايا الأمور وخلفيات اتخاذ القرارات دون إن يقدر على المجازفة بنشر خبر (غير مؤكد) والمسؤول الجماعي الذي تمكنه هذه الممارسة من الحفاظ على علاقة صداقة من الصحفي، وتمكنه من التحكم في الوقت الذي يريد فيه

إشاعة المعلومة، لكن الخاسر الأكبر هو المواطن الذي لا يعلم شيئاً مع الجماعة لان المسؤولين قرروا ذلك^(٧).

النموذج الثالث: لصور العلاقة أو بالأحرى لصور الخلل في العلاقة بين الصحفي والمسؤول الجماعي يتمثل في إعطاء الأولوية فيما يخص المعلومة للصحافة المكتوبة وللصحف الموالية أو من نفس اللون السياسي أو على الأقل المقربة من رئيس الهرم السياسي، أو إعطاء الأولوية للصحفيين المواليين أو "الأصدقاء" لهذا الرئيس.. إن هذا النموذج شأنه شأن سابقه الأول والثاني لا يمكن البتة ادعاء انطباقه مطلقاً على الديمقراطية المحلية لكن قد يفسر حالات الخلل في العلاقة المذكورة بالنسبة للكثير من الجماعات وعليه فسأبين ذلك في المطالب الآتية:

المطلب الأول: الدور السياسي لوسائل الإعلام

يدرك السياسيون الدور المهم والمؤثر للإعلام في تكوين الرأي العام وإحداث التغير الاجتماعي والثقافي، لذلك فهم يولون العلاقة بينهم وبين الإعلاميين اهتماماً خاصاً، فوسائل الإعلام يمكنها أن تبني أو تدمر سمعة صانعي القرار والمسؤولين الحكوميين ومن ثم فإن بإمكانها أن تؤثر في القوة التي يتمتع بها المسؤولون، فالتغطية الإعلامية لشخصية معينة قد تضفي عليها المكانة وتضيف إليها الكثير فيما يتعلق بقدرتها الإقناعية والتأثيرية في مواجهة الآخرين ولعل أهم ما يسعى السياسيون في البلاد العربية والإسلامية إلى تحقيقه عن طريق الإعلاميين، هو تحقيق شرعيتهم فافتتاح الشعب بأحقيتهم بالسلطة وجدارتهم بها هو جوهر الشرعية فالشرعية ضرورة لبقاء الحكومة أو النظام أو القيادة وإذا كانت الانتخابات العامة عند نجاحها مصادر للشرعية فإن وسائل الإعلام تعد مصادر مهمة لإخفاء الشرعية أو للإقلال منها لتعرية النظام تماماً في المجتمع الحديث.

ويتضح أن هناك فجوة حقيقية بين النظام السياسي والإعلامي وهذه الفجوة لا تلغي تبعية الثاني للأول حيث ترتب على هذه الفجوة هشاشة وهامشية الدور الذي يقوم به نظام الإعلام في صنع القرار السياسي فأهم المشكلات التي تواجه نظام الإعلام عدم وجود ضمانات كافية لحيثية وعدم تبعيته للسلطة السياسية من حيث الملكية والإشراف وتعيين رؤساء المؤسسات الإعلامية.

وهناك عوامل اقتصادية وسياسية وثقافية أثرت على الإعلام خصوصاً الإعلام العربي لترسم لنا صورة حية عنه فمن بين هذه العوامل القاعدة الاقتصادية الضعيفة وانخفاض مستوى الدخل القومي والفردى بالإضافة إلى انخفاض مستوى التعليم، وتسييس وسائل الإعلام لدرجة يمكن اعتبارها منشورات حكومية رسمية وغلبة الطابع الثقافي المرتبط بالأدب العربي على الصحافة العربية وقد تمثل تأثير العوامل الاقتصادية والسياسية والثقافية في الولاء السياسي نظراً لعدم قدرة المؤسسة الإعلامية في الغالب على النهوض بمسؤوليتها المالية بسبب انخفاض العائد من الإعلان وانخفاض العائد من التوزيع الناتج عن تدني مستوى التعليم وانخفاض عدد القراء الأمر الذي ترتب عليه اللجوء إلى الدعم الحكومي ومركزية وسائل الإعلام الشديدة في المناطق الحضرية على حساب المناطق الريفية مما أدى إلى انخفاض مستوى المصادقية، ولذلك فإن وسائل الإعلام التي تمجد السلطة على حساب الرأي العام لن يثق بها الجمهور^(٨).

إن العلاقة بين الإعلاميين والسياسيين في العالم العربي بالذات أكثر أنواع العلاقات حساسية حيث تتخفف نسبة عناصر الخبر في الصحف التي تصدر في الدول العربية عن مثيلتها في الصحف التي تصدر في المجتمعات المتقدمة، وتعود هذه الظاهرة إلى اختلاف أسلوب تقويم الخبر في صحف الدول المتقدمة عنها في صحف الدول النامية. ففي الدول المتقدمة يقوم هذا الأسلوب على أساس تغليب المعايير الصحفية بينما يقوم أسلوب التقييم في الدول العربية على أساس تغليب الاعتبارات السياسية على المعايير الصحفية، والأدلة على ذلك ندرة الأخبار الرسمية وشبه الرسمية في الصفحات الأولى بالصحف التي تصدر في المجتمعات المتقدمة بينما تغلب الأخبار الرسمية وشبه الرسمية على الأخبار بالصحف التي تصدر في الدول العربية فأخبار الصفحة الأولى في معظمها وفي الغالب تدور حول الشخصيات الرسمية أو شبه الرسمية وهي أخبار قد لا تستحق أن يكون مكانها في الصفحة الأولى وبعضها لا يستحق النشر في كثير من الأحيان وهذا لا يعود إلى تقصير أو عدم دراية من القائمين على هذه الصحف بالاعتبارات والمعايير الصحفية لتقييم الخبر وإنما يرجع ذلك إلى طبيعة الظروف السياسية والاجتماعية التي تعيشها غالبية المجتمعات في الدول العربية كما أن ارتفاع نسبة عناصر الخبر في الصحف المتقدمة تعود إلى الحريات الصحفية الواسعة المتاحة لهذه الصحف والتي لا

تتمتع بها الصحف التي تصدر في الدول العربية وكثيراً ما تضطر الصحف في الدول العربية إلى تكرار مضمون بعض الأخبار ولكن بألفاظ وصيغ مختلفة وذلك بهدف تأكيد معلومة معينة أو التركيز على حدث محدد وذلك لخدمة السياسة الرسمية للدولة كذلك فإن الأخبار المهمة في المجتمعات العربية والتي يمكن أن يكون لها صدى دولي غالباً ما تمنع عن الصحف المحلية^(٩).

ومن علامات الاستقلال ونشأة الدول الحديثة العربية أو ما يسمى بدول العالم الثالث وجود وسائل أعلام يشكل احتلالها في الانقلابات العسكرية سقوطاً للدولة ولهذا كانت الإذاعات والمحطات التلفزيونية والصحف ضرورية كمقوم رئيسي من مقومات هذه الدول فبالنسبة للصحف تتبع أهميتها لهذه الدول كونها ضرورية من الناحية السياسية السلطوية لوجود هذه الدول أكثر من ضرورة وجود القراء أو محو أمية السكان ليتمكنوا من القراءة كما كانت الإذاعات هامة ولا تزال لمتابعة أخبار استمرار قادة هذه الدول على قيد الحياة أكثر أهمية من معرفة أخبار الناس أو الشعب الذي يعيش في تلك البلاد وكان جهاز التلفزيون ولازال مكسباً سلطوياً لترسيخ كارزمية الحاكم أن كان وسيماً ويجيد التحدث باللغة المحلية وكنتيجة منطقية كان لابد أن تكون هذه الوسائل مملوكة غالباً للدولة وخاضعة دائماً لقوانينها ومتحدثة بلسانها وأداة تكميلية لأجهزة السيطرة الأمنية والسياسية والعسكرية^(١٠).

ونظراً لأهمية الإعلام كأداة في التأثير بالرأي العام نجد أن جانباً كبيراً من الإعلام يكرس من قبل الحكومات كأداة للتأثير في عقول الناس وتفكيرهم باستخدام أساليب معينة معدة بعناية من أجل شل قدرة الناس على التفكير المستقل أمام شمولية الإعلام^(١١) وبالتالي خلق رأي عام يتماشى مع الأهداف المرسومة بكل الوسائل المتاحة والممكنة والأساليب الفنية المبتكرة للتأثير في القنوات والسيطرة على السلوك ونظراً لدور الإعلام في السياسة فقد أصبح من الأهمية بمكان جس أي نبض لرأي الجمهور سياسياً ومعرفة اتجاهاته وذلك لأحكام عمليات توجيه الإعلام وأجهزته لتنفيذ الإغراض السياسية المعدة مسبقاً^(١٢) لذا أصبح الناس بفضل وسائل الإعلام في القرى البعيدة والمناطق النائية يعلمون بما يحدث في كل مكان ويكونون وجهات نظر وأراء خاصة بهم وهنا ينبع دور السياسي

الذي يحاول أن يمارس سلطته السياسية عليهم لتكون عبر وسائل الإعلام هذه الآراء الخاصة بهم وفق نفس توجهات السياسي الحاكم^(١٣).

وتمارس وسائل الإعلام دورها السياسي في طريقين:

- الأول هو تأثير أساسي يقصد به ما تزاوله وسيلة الإعلام من تأثير قوي من دون مشاركة مؤسسات أو جماعات أخرى في التأثير على سلوك الجماهير فتصبح الوسيلة الإعلامية السبب الكافي والضروري في إحداث التأثير.
- الثاني هو تأثير غير أساسي ويقصد به أن هناك عوامل عديدة تشترك مع الوسيلة الإعلامية في إحداث التأثير المطلوب وهنا لا تكون الوسيلة الإعلامية سبباً كافياً وضرورياً لإحداث التأثير المطلوب^(١٤).

لذا سعت الحكومات جميعاً إلى كسب تأييد السكان أو قبولهم لسياستها ونظراً لأنه لا يمكن الوصول إلى عدد ضخم من السكان إلا عن طريق وسائل الإعلام الجماهيرية فإنه بهذا تؤدي دوراً سياسياً مركزياً في المجتمعات المعاصرة^(١٥) إذ يعتمد عليها النظام السياسي لتحقيق أهدافه وهي أهداف تنطوي على دعم قيم ومبادئ النظام السياسي على اختلافها والتنوعية والمشاركة السياسية والتعبئة للقيام بالأنشطة الفردية مثل خوض المعارك والمشاركة في الانتخابات العامة وتدعيم الإحساس بالمواطنة وغيرها من الأهداف السياسية.. ويعتمد النظام السياسي على وسائل الإعلام الجماهيرية بدرجة كبيرة لتحقيق أهدافه أما وسائل الإعلام فأنها تعتمد بالضرورة على النظام السياسي فيما يصدره من قرارات أو قوانين تحكم بنية هذه الوسائل ذاتها وحريتها في التعبير والحصول على المعلومات وعلاقتها بالمجتمع ويحدد دورها في تنفيذ خطته السياسية ثم ان النظام السياسي مصدر أساسي بل انه في بعض الأحيان المصدر الوحيد للمعلومات التي تنشرها وسائل الإعلام^(١٦).

المطلب الثاني: وسائل الإعلام والمعرفة السياسية

ونحن نعيش بداية الثورة الرقمية مع هذا الوجود الهائل لوسائل الإعلام لابد من طرح بعض الأسئلة التي تبدو أساسية:

هل يمكن أن يوجد حدث سياسي دون أن يوجد إعلامياً؟ أي هل أن الوجود الإعلامي صار شرطاً للوجود العيني بحيث لا يكتمل الحدث السياسي إلا به؟ كم من حدث

واقعي ولد ومات دون أن يكون له أي تأثير على مجريات الأحداث؟ وعلى العكس، كم من خبر إعلامي ولد ضعيفا لترتقي درجة وجوده بشكل تصاعدي تنتهي بتغيير مجريات الأحداث؟ هل الوجود الإعلامي غاية بنفسها أم وسيلة يمتطيها الحدث لتجاوز حدود واقعه في معركة غير متكافئة؟

لذلك يعتبر الحق في المعرفة من ابرز القضايا المحورية في عالم الإعلام اليوم، ليس فقط لأنه يمس بصورة مباشرة حقوق الإنسان وقضايا الإعلام والاتصال ذاتها، ولكن لأنه يمس بصورة مباشرة أيضاً مهماتهما ووظائفهما بجوانبها السياسية والتنظيمية والقانونية والفنية والسياق المجتمعي العام الذي يمكن أن يمارس فيه هذا الحق بأشكاله المختلفة أي انه يمس ويعكس وضعية أي نظام قائم ودرجة تطوره، واتجاهات ومصالح الصفوة العليا ورؤيتها لمتطلبات تماسك النظام ذاته، ومتطلبات الدفاع عنه بما يحقق مصالحها التي تتصورها وعلاوة على ذلك يضم حق الإعلام والاتصال مجموعة معقدة من التفاعلات والعلاقات بين الفرد ومكونات النظام الإعلامي الذي يعيش في داخله، والتي تحدد وظائفها وحركتها الصفوة العليا ذاتها، وتفاعلات أخرى معقدة بين النظم الإعلامية المختلفة في البيئة الدولية، بما تعكس من صراعات أيديولوجية وتناقضات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية ليبدو في كثير من الأحيان عند مناقشة هذا الحق بأبعاده المختلفة أنه أكثر تعقيداً مما يتصوره الكثيرون.

وردت أول إشارة للحق في الاتصال والمعرفة بالتاريخ الحديث في ميثاق حقوق الإنسان والمواطن الذي أعلنته الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ حيث أشارت المادة (١١) من الإعلان المذكور إلى أن حرية تبادل الأفكار والآراء هي من حقوق الإنسان المهمة ولكل مواطن الحق في أن يتكلم ويطبّع بصورة حرة ثم أكد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة هذا الحق حيث ورد في المادة التاسعة عشرة لكل شخص حق التمتع بحرية الرأي والتعبير ويشمل هذا الحق حريته في اعتناقه الآراء دون مضايقة وفي التماس الأنباء والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين بأية وسيلة ومن دون اعتبار للحدود.. وقد سببت هذه المسألة أن سمح لمن يحمل غرض سيء من الإساءة إلى من يريد ومن يقصد باسم حرية الرأي بل تطاول البعض باسم هذه الحرية على الأديان

ورموزها كما حصل في أكثر من مرة عندما تجاوز بعض المدفوعين والمأجورين على الدين الإسلامي وشخصية الرسول الأعظم ﷺ.

وجاء ذلك بعد قرار الأمم المتحدة رقم (٥٩) الصادر في ١٤ كانون الأول ١٩٤٦ والذي نص على أن حرية تداول المعلومات من حقوق الإنسان الأساسية وهي المعيار الذي تقاس به جميع الحريات التي تكرس الأمم المتحدة جهودها لحمايته وأن حرية الإعلام تتطلب بالضرورة ممن يتمتعون بمزاياها أن تتوافر لديهم الإرادة والقدرة على عدم إساءة استعمالها، فالالتزام الأدبي بتقصي الحقائق دون انحياز، ونشر المعلومات دون تعمد، شيء يشكل أحد القواعد لحرية الإعلام^(١٧).

وهناك حقيقة ثابتة وغير متغيرة وهي ان الإعلام لا ينبع من فراغ ولا يوجه إلى فراغ وان صلته وثيقة بالنظام المعرفي كما هي بالنظام السياسي لما لهذين النظامين من تأثير في وضع المجتمع وحركته ولما لهما من انعكاسات على مجالات الإبداع وحرية التعبير والحركة والمبادرة ولما لهما من تأثير في القدرة على الإنتاج المعرفي في شتى مجالاتها وتعديل مستوى الفرد سياسياً وثقافياً من جهة وفي رفع مستوى المتلقي وشحذ ذوقه وتوسيع آفاق مداركه وهنا يبرز لدينا قضية التحدي المعرفي وماذا نعني بها وذلك لان من سمات هذا العصر وصفاته انه عصر المعرفة والمعلومات وهنا علينا أن نعترف أننا اليوم امة لا تنتج المعرفة بالحجم والنوعية المطلوبة للعالم الحديث وان مصادر المعرفة قد تعددت وتنوعت ونحن لا نمتلك بعد آليات إنتاجها ولا السيطرة عليها أو الاستفادة القصوى من استعمالها فلم تعد كما نعلم مؤسسات التعليم وحدها هي مصدر المعرفة ولا الكتب ولا الإذاعات ولا التلفزيون ولا الكاسيت ولا الصحافة ولكن كلها مجتمعة ومعها الانترنت والفيديو الرقمي وغيرها وهنا يأتي دور من يحاول أن يضمن هذه المعرفة بأهدافه بحيث يصبح المتلقي متعوداً على ما يراه ويصبح ربما أصعب قرار سياسي يتخذه النظام الحاكم مجرد مسألة اعتيادية بعد تراكم مجتزعات هذا القرار في الإدراك الفردي ومن ثم الجماعي^(١٨) وهذا ما يؤكد ان ثمة علاقة بين التطور الضخم لوسائل الإعلام الجماهيرية وبين المعرفة السياسية كما ان هناك علاقة ارتباطية واضحة بين استخدام الاتصال الجماهيري وبين المعرفة لدى الأفراد^(١٩).

وتعد الدراسات الخاصة بوسائل الإعلام ان الإعلام ليس مجرد وظيفة للنظام السياسي وليس مجرد نظام يرتبط بعلاقات متبادلة مع النظم السياسية وإنما هو في الأساس المادة التي تتكون منها العلاقات الإنسانية ومن هنا يصبح لوسائل الإعلام الجماهيرية دور وظيفي في إطار المعرفة السياسية.. وتتباين الأنظمة السياسية في درجة تحقيق أهدافها السياسية عبر بث معرفتها السياسية في وسائل الإعلام ففي ظل الأنظمة التي توصف بالديمقراطية فان لوسائل الإعلام وظائف هامة أخرى غير مجرد توفير قناة للدعاية الحكومية اذ عليها ان تستقصي أعمال الحكومة وان تعلم الجمهور وتوفر المنبر للحوار السياسي بعد ان تكون قد وسعت المعرفة السياسية لهذا الجمهور وتعمل كقناة لتوصيل الرأي العام إلى الحكومة وللضغط الشعبي عليها^(٢٠).

وتعد المعرفة السياسية لدى اي جمهور في البلدان التي توصف بالديمقراطية قوة لها تأثير مباشر في توجيه وتحديد العملية السياسية والمشاركة فيها سواء عن طريق وسائل الإعلام الشخصية والجماعية والجماهيرية أو عن طريق قياسات الرأي العام التي تجعل الدولة تعمل على تنفيذ سياسة معينة أو التراجع عنها اما في البلدان الأقل ديمقراطية فان المعرفة السياسية والرأي العام فيها لا يعدان سوى وسيلة لقياس مدى موافقة الناس على قرارات الدولة أو عدم موافقتها وفي البلدان التي لا ديمقراطية فيها فأنها لا تهتم بالمعرفة السياسية لدى الرأي العام فيها وتعمل على ان تملي للناس ما تريد وما عليهم القبول به وهي تفرض أصلاً على الناس أو الجمهور القبول بقراراتها^(٢١).

وفي أيامنا هذه يقوم الأناس العاديون بالمشاركة في السياسة عن طريق معرفتهم السياسية بشكلين:

- الأول كجزء من جماهير المستمعين والمشاهدين الذين يتتبعون بصورة سلبية الأخبار كما ينقلها التلفزيون وكما ترد في الصحف والمجلات ذات الانتشار الواسع وهنا هي عبارة عن أعمال فردية منعزلة اجتماعياً حتى وان كانت متضمنة معرفة سياسية بمدى مصداقية ما تلقاه المتلقي حيث أنها مجرد صورة مصغرة للحياة في مجتمع جماهيري.
- وثانياً مشاركتهم بصورة أكثر ايجابية كأعضاء أو كمساهمين في المنظمات والحركات الجماهيرية وهنا هي تربط الفرد مع ما يحمله من معرفة سياسية بشبكة من العلاقات

الشخصية والبيئية وبذلك تصبح المعرفة السياسية سلاح تحاول السلطة تطويعه عبر مجاراته منذ أساس تكوينه عبر وسائل الإعلام^(٢٢).

وهناك طريقتين تتبعها اغلب النظم السياسية في محاولتها الترويج للمعرفة السياسية عبر وسائل الإعلام والتي لا تتقاطع معها وهي:

١- الإحياء بممارسة الديمقراطية لا بالقول ولا بالمظهر الشكلي فحسب وإنما بالخبرة العملية عبر علاقات منظمة تجمع الجمهور بالسياسيين.

٢- الدراسة العلمية لمعاني الديمقراطية والحريات السياسية والبناء السياسي بصفة عامة وربطها مع واقع النظام السياسي المعني بحيث تأتي المعرفة السياسية التي تنقلها وسائل الإعلام متوافقة مع طبيعة النظام السياسي^(٢٣).

ويتناسب كثرة التعرض لوسائل الإعلام تناسباً طردياً مع زيادة المعرفة السياسية كما تؤثر وسائل الإعلام في خلق الدوافع لدى الأفراد والتلاعب بالرغبات وبحسب الجنس والقومية والعمر والزمان يوظف النظام المعرفة السياسية المنقولة عبر وسائل الإعلام لخدمة منطلقات أفكاره السياسية والوظيفية لكبار المسؤولين على شرائح معينة من أفراد المجتمع أكثر من تأثيرها على غيرهم وان محصلة هذه التأثيرات هي نتيجة لدور وسائل الإعلام مجتمعة حيث ان الإقبال على وسيلة معينة يرتبط ارتباطاً إيجابياً بالإقبال على الوسائل الأخرى^(٢٤) وهنا بات واضحاً أن الضغط الذي يقع على المواطن كبير من قبل وسائل الإعلام حيث يعد المحرك الأول والدافع الفعال للنظر إلى الأفكار والمعتقدات بالمنظار الذي يجعلها كرداء يرتديه هؤلاء المواطنون بحيث يجعل غيرهم يدور حولها ويشترك في خدمتها وتكون النتيجة تشجيع الآخرين واستمالتهم إلى سباق مستمر من العمل لظهورهم بمظهر الأفكار والمعتقدات التي ترددها الأجهزة التابعة للحكومة^(٢٥) وهنا نتأكد مقولة أن الاستخدام المكثف لوسائل الإعلام يسهم في إكساب وتطوير الاتجاهات السياسية والمعرفة السياسية لدى الأفراد وهذا ما تؤكد الدراسات التجريبية حول اثر البرامج الإخبارية في السلوك التصويتي والسلوك السياسي فالرسائل التي تتناقلها وسائل الإعلام يتم تناقلها في مناقشات الأفراد واتصالاتهم المباشرة وجها لوجه مما أدى لانتشار هذه الرسائل والمضامين بسرعة كبيرة^(٢٦).

المبحث الثاني

دور الإعلام في تنفيذ السياسات الحكومية وعلاقتها بالنظام السياسي
ونعني بالسياسات الإعلامية الطريقة والنهج وآلية التواصل في مجتمع ما بين
أفراده وشرائحه الاجتماعية وطبقاته وبين الحاكم والمحكوم وفي الآن نفسه بين السلطات
التشريعية والتنفيذية والقضائية، أي الطريقة التي يتواصل بها أفراد المجتمع بعضهم مع
البعض الآخر والمجتمع كله مع نظامه السياسي وإدارته، وآلية الحوار التي تتم لتمتكن من
تدبير أموره وإدارة حياته ورسم مستقبله والحفاظ على شخصيته الوطنية والثقافية وفهم ما
يجري من تطورات ومستجدات داخله وحوله وفي العالم كله. إنها الطريقة التي يستخدمها
المجتمع لتحقيق الانفتاح الداخلي وبتيح تبادل الرأي والحوار ويلغي الحواجز بين الأفراد
والفئات.. وعليه فإن السياسة الإعلامية شاملة وواسعة لأن الأخيرة هذه تتعلق أساساً
بوسائل الإعلام الجماهيرية فقط فنتناول كل ما له علاقة بتواصل الناس بدءاً بالتخاطب
المباشر وصولاً إلى التعامل مع شبكة المعلومات، مروراً بالمدرسة والمناهج والكتاب
والمحاضرة والهاتف وجميع وسائل التواصل والحوار.

وفي ضوء ذلك ترتبط السياسة الإعلامية وتتوافق مع طبيعة النظام السياسي
الاقتصادي الاجتماعي القائم في المجتمع وتتعلم ببنية النظام وسياساته وبالتشريعات
والقوانين والأنظمة، وبالواقع الطبقي والاقتصادي، وبالتقاليد والعادات وسلم القيم في
المجتمع وبالمرحلة التي قطعها التنمية، وبطبيعة الحال تتأثر بالحرية والديموقراطية
والتعددية والاعتراف المتبادل في المجتمع المعني.

إن تعددية العوامل التي تؤثر بالسياسة الإعلامية وشموليتها تعطيها مزيداً من
الخصوصية وتبعدها عن أن تكون نمطية ومتماثلة في أكثر من مجتمع أو بلد لأن ظروف
البلد أو المجتمع المعني هي العامل الحاسم في تحديد الإطار العام لهذه السياسة، فهي
تختلف من قطر لآخر حسب مرحلة التطور التي يمر بها القطر وفلسفته وأهدافه وأنماط
حياته وبرامجه التنموية وهومومه واهتماماته.

وتوضع السياسة الإعلامية عادة في ضوء السياسة الأساسية للدولة متأثرة بها
محكومة بشروطها، وتقضي أن يشارك بوضعها المجتمع كله من خلال ممثلي فئاته
واتجاهاته وتوجهاته سواء في السلطة أم الإدارة أم في المجتمع نفسه، كما تقتضي أن

يكون لهذه السياسة أدواتها التي تمثل هذه الفئات ومنابرهما التي تعبر عن آرائها وإن لم يتحقق ذلك أي المشاركة في وضع السياسة والمشاركة في وسائل الإعلام فإن السياسة الإعلامية تكون ناقصة ومشوهة وغير قادرة على القيام بوظيفتها، مما يؤدي إلى وجود حاجز بين الدولة والمجتمع وبين فئات المجتمع نفسها، وبالإجمال فإن وضع السياسة الإعلامية وتنفيذها يقتضيان توفر جملة من الشروط ذات الارتباط بحق الاتصال وملكية وسائل الاتصال وبالحرية والديموقراطية والتعددية، مما يؤثر مباشرة على العملية الإعلامية برمتها^(٢٧) ودرس علماء السياسة والاتصال والأعلام السياسي والاجتماع السياسي بشكل معمق التفاعل بين الإعلام والنظام السياسي والعملية السياسية والسياسات الحكومية بصفة عامة واعتبروا أن من الأهمية بمكان إعادة دراسة وتحليل العلوم السياسية على أساس نظريات الاتصال والإعلام فلا تستطيع دولة أن تنفذ سياساتها داخلياً وخارجياً دون وجود قنوات اتصال أو قنوات لتمرير المعلومات لأن الإعلام أو الاتصال حلقة الوصل بين الجماهير والنخبة الحاكمة صانعة القرار^(٢٨).

وبحق ليس هناك مبالغة إذا قلنا انه بدون وجود وسائل الإعلام لا يستطيع احد خارج الحلقة السياسية الاطلاع على الأحداث السياسية فهناك جمع من الحوادث والنيات غير معروفة للفرد إلا عن طريق الإعلام وهذا واقع وان البيئة السياسية تخلق من قبل وسائل الإعلام وهذه الوسائل وحدها هي التي نعرفنا بهذا الواقع^(٢٩) أضف إلى ذلك أن هذه الوسائل هي التي تعكس لنا وضعية أي نظام سياسي قائم ودرجة تطوره واتجاهات مصالح القيادات العليا ورؤيتها لمتطلبات تماسك النظام ذاته ومتطلبات الدفاع عنه بما يحقق مصلحة المجتمع والفرد بل وتسعى لإقناعه بذلك من خلال الأطر القانونية والسياسية والتنظيمية^(٣٠).. وقد قسم الباحثون وظائف النظام السياسي إلى وظائف المدخلات ووظائف المخرجات وتتمثل وظائف المدخلات في التنشئة السياسية والتجنيد السياسي والتعبير عن المصالح والأعلام أو الاتصال السياسي بالجمهور والمعرفة السياسية حيث تتناول التنشئة السياسية التعليم السياسي ويتناول التجنيد اختيار وتدريب القيادات السياسية ويشمل الإعلام أو الاتصال السياسي نقل الرسائل داخل النظام أو بينه وبين محيطه الداخلي أو الخارجي أما المخرجات فتتمثل في التشريع والتنفيذ والقضاء^(٣١) ومن المعروف أن النظام السياسي الحاكم يؤثر في الملكية الخاصة لوسائل الإعلام

ال جماهيري وفي محتوى الرسائل والقائمين بعملية الاتصال الإعلامية والثقافة المستخدمة وأجهزة الاستقبال فالمواطنون لابد وان يكونوا قادرين على توصيل رغباتهم ومطالبهم إلى الحكومة وبالتالي على الحكام أن يكونوا قادرين على توصيل قراراتهم إلى المواطنين وتبريرها لهم بهدف نيل رضاهم^(٣٢).

وإذا أردنا أن نضرب مثلاً بسيطاً فأن السياسي في الدول التي تكون فيها وسائل الإعلام غير مملوكة للدولة كان يلقي خطابه أمام الجمهور الذي يحكمه ويعمل على نشر رسالته إليه بنفسه إما عن طريق نشرها في الصحف التابعة لحزبه أو طباعتها في منشورات يقوم مؤيدوه بتوزيعها وكان يلتقي بناخبيه ويتحدث معهم وجهاً لوجه.. ولأن بعض وسائل الإعلام تسيطر عليها الأحزاب السياسية كان السياسي وحزبه واثقين من أن المعلومات سوف تنقل إلى الجماهير بالصورة التي يريدونها تماماً وفي العالم الغربي غالباً ما يتصل السياسيون اليوم بجماهيرهم عن طريق وسائل الإعلام التي لا يمتلكونها في البلدان المتقدمة وهي لا تخضع لسيطرتهم وهذه الوسائل اليوم تقف بينهم وبين الجمهور (وبإمكان وسائل الإعلام عند نشرها هذه الأقوال أن تقوم بتتقيقها أو تغييرها أو تشويبها أو حتى إهمالها كلياً) وظهور هذا النوع من الاتصال الإعلامي (قد ساهم في تغيير تصرفات السياسيين تغييراً جوهرياً وكان له اثر كبير على علاقة المواطن بالعملية السياسية)^(٣٣).. وقبل ظهور عصر الاتصال الحديث كانت المناظرة واتصال السياسيين بالجمهور أمورا من اختصاص الحزب وكان السياسيون مجبرين على الالتزام بآراء قادة أحزابهم أما اليوم فقد قل تأثير قادة الأحزاب وأصبحت وسائل الإعلام الجماهيرية تتعامل مع السياسيين كأفراد عاديين لا كأعضاء حزب خصوصاً في البلدان المتقدمة مما يضطر السياسيين إلى حماية أنفسهم قدر الإمكان من تعرض الإعلام لهم وأجبرت وسائل الإعلام السياسيين حتى الناجحين منهم سواء أكانوا من أصحاب المراكز أو لا على أتباع أساليب جديدة في الخطبة والقيادة السياسية وأصبحت بعض العوامل كإدارة الإعلام وبناء الصورة وتكوين رصيد جيد وتجنب اللوم والعلاقات العامة ومهارات الاتصال الشخصي أكثر أهمية لنجاح المرشح من الخبرة السياسية والمهارة في حل المشاكل والقدرة على تكوين الائتلافات وسن التشريعات وصار للمظهر الخارجي والانطباعات التي يتركها السياسي

لدى الناخبين اعتبار بالغ الأهمية كما أصبح من الممكن تححية شخص ذي منصب رفيع فقط لأنه فشل في أظهر سمات شخصية معينة^(٣٤) وسأوضح ذلك في المطالب الآتية:
المطلب الأول: علاقة السياسات الإعلامية بالسياسات الحكومية

يقوم بالنشاط الإعلامي والاتصالي في أي دولة من الدول، العديد من الهياكل الإعلامية كالمؤسسات الصحفية والإذاعية، وأجهزة الخدمات المختلفة الأخرى، كأجهزة الخدمات الصحية والزراعية والاجتماعية وغيرها، الأمر الذي يقتضي ضرورة وجود سياسة اتصالية تضمن التنسيق بين أوجه نشاط هذه الأجهزة والهياكل.

ولم يعد ممكناً النظر إلى الإعلام على أنه خدمة عارضه يمكن أن تترك دون وضع سياسات شاملة لعمله، والإذاعة المسموعة والمرئية نظام فرعي من المجتمع يتأثر بالبيئة التي يعمل فيها كما يؤثر فيها لذلك فإن النظم الإذاعية تعكس إلى درجة كبيرة تقدم المجتمع الذي تقوم بخدمته أي ظروفه الاجتماعية كما تعكس ظروفه السياسية والاقتصادية والثقافية والفكرية فالنظم الإذاعية تتخذ شكل ولون النظم الاجتماعية والدينية والاقتصادية والسياسية التي تعيش فيها.

وتختلف السياسات الإعلامية من بيئة إلى أخرى، وتأتي نتيجة لاعتبارات أساسية تضعها كل دولة نصب أعينها عند الشروع في اختيار النظام الإذاعي الأمثل لها وتتبع السياسات الإعلامية من الإيديولوجيات السياسية والظروف الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع والقيم الشائعة فيه فهي مجموعة الممارسات الواعية والمدروسة والسلوكيات الاتصالية في مجتمع ما بهدف تلبية الاحتياجات الاتصالية الفعلية من خلال الاستخدام الأمثل للإمكانات وقد تنسم السياسات الإعلامية بالعمومية فيما طرحه من مبادئ وأهداف كما تنسم في حالات أخرى بالتحديد والتخصيص وترتبط السياسة الإعلامية بالاحتياجات الإنسانية الأساسية كما تضع في الاعتبار الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية للبيئة الخاصة بها والسياسة الإعلامية لا تستورد أو تنقل كنموذج عالمي يمكن تطبيقه كما هو في أي مكان من العالم فهي تتبع من ظروف كل بلد وتراعي تراثه التاريخي والثقافي وتعمل على تلبية احتياجاته.

والسياسات الحكومية لا تعني فرض تخطيط صارم، فهي إطار ملائم لتنسيق أوجه النشاط يتيح قدراً من المرونة ويفسح المجال أمام اختيار الطرق التي يمكن اتباعها

وجدير بالذكر أن عدد الدول التي حددت سياسات إعلامية واضحة قليلة في العالم فمعظم السياسات التي تنتهج ضمنية ولا تزيد عن كونها مجموعة من الممارسات لا توفر إطاراً لتعاون منظم وفعال^(٣٥).

والسياسات الإعلامية هي عبارة عن مجموعة قواعد ومبادئ وأسس أو الخطوط العريضة والتوجهات والأساليب التي توضع لتوجيه نظام الإعلام وهي بعيدة المدى وتتبع من الايدولوجيا السياسية والظروف الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع.. ولسوء الحظ لا نجد سياسة إعلامية واضحة المعالم محددة الأهداف والوظائف شاملة لجميع مناحي الحياة وغالباً ما يترك تفسير السياسات الإعلامية العربية لردود الفعل على الإحداث الطارئة والمبادرات الفردية ويتحكم بها الأوامر والنواهي من قبل القيادات وتهيمن فيها المعلومة السياسية والترفيهية على بقية المهمات والوظائف وتتصف هذه السياسات في الغالب الأعم بأنها موجهة في الداخل من مرسل إلى متلقي دون تبادل بينهما أي أنها سياسة رأسية ترفض الحوار ولا تقبل الرأي الآخر وتضيق على حرية التعبير هذا في داخل القطر الواحد أما تجاه الأقطار العربية الأخرى فتتصف بأنها استقلالية أكثر منها تكاملية فتسعى لاختراق هذه الأقطار لا التعاون معها ومنع تدفق أخبارها لا تسهيله كما يتضائل التنسيق بين وسائل الإعلام العربية حتى يكاد أن يضمحل في الوقت الذي يتدفق الإعلام والمعلومات والثقافة من الخارج إلى بلدان الوطن العربي بلا حدود أما السياسات الإعلامية العربية فهي غالباً غير شاملة تركز على مجالين اثنين بشكل أساسي:

- أولهما الدعاية السياسية للحكومة في القطر المعني.

- وثانيهما الأعمال الترفيهية.

ولا تعطى الأمور الأخرى في حياة الناس حقها فقد أهملت أو كادت أن تهمل قضايا التنمية الشاملة والقضايا الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتربوية وتعاملت مع القضايا الايدولوجية والاستراتيجية وكأنها جزئيات وسياسات حكومية يومية وبات من الصعب التفريق بين معنى السياسات الإعلامية والسياسات الحكومية إذ باتت الأولى جزء لا يتجزأ من الثانية أن لم تكن هي أول الغيث في كل خطوة سياسية للحكومة تتعلق بالقضايا الداخلية والخارجية^(٣٦).

ومع هذه العلاقة التي لا تتفصل بين السياسات الإعلامية والسياسات الحكومية إلا أن وسائل الإعلام تؤثر على السياسات الحكومية بطرق شتى إذ قد يحدث ضجة إعلامية حول خيارات السياسات المتاحة للمسؤولين حول قضية معينة وقد تدفع السياسات الحكومية إلى سلك درب بديل عن درب كان قد قرره السياسيون لتحقيق غاية معينة أو أنها قد تعرقل إذا ما عبأت جمهوراً معادياً أو حشدت آراء جماعات المصالح السياسية الحالية أو المتوقعة ويشتمل هذا الجزء على أمثلة من دراسات التأثير في السياسة التي تدخل فيها جميع الحالات الطارئة مثلاً في مجالي السياسة الخارجية والداخلية^(٣٧) وإذا كانت وسائل الإعلام توجه اهتمام الجمهور إلى مسائل معينة وتؤثر على ما يفكر به هذا الجمهور فهي أيضاً تقوم بالتأثير على اختيار المسائل التي ستكون من أمور العمل السياسي أو السياسات الحكومية وهمومها^(٣٨).

وأحياناً يختزل السياسي المتنفذ كالرئيس مثلاً السياسات الحكومية بشخصه ويوجه الإعلام لخدمة وضعه السياسي انطلاقاً من مبدأ أن قدرته على الحكم مرتبطة بشكل متزايد ووثيق بصورته العامة لذلك أن قدرته على التحكم بالمعلومات الإخبارية عموماً وعلى تدفق الأخبار التلفزيونية خصوصاً أمر في غاية الأهمية وهو الأمر الذي يقرر مصيره من البقاء أو عدم البقاء في منصبه ويحاول هنا أن يدفع وسائل الإعلام لتركز على الأحداث والقضايا التي تعد نجاحاً لدعم شعبيته ومن ثم ربطها بالسياسات الحكومية وجعل أفكاره الوجه الثاني لهذه السياسات وبالتالي تضحى النتيجة تطابق السياسات الإعلامية مع السياسات الحكومية ومع الأيديولوجية التي يؤمن بها وتحفظ مصالحه^(٣٩) ومما لا شك فيه فإن أي سياسة حكومية تطبقها الدولة لابد لها من تخطيط إعلامي وتغطية إعلامية تشكل جوهر السياسة الإعلامية للبدء بحملة لتطبيقها وتكون مرتكزة عامة على التحديث السياسي وتعبئة الجماهير لتقبلها في سبيل بناء ما يسمى بالديمقراطية وأحداث التغيير في المؤسسات السياسية لكي تتماشى مع التطور السياسي والاقتصادي والاجتماعي^(٤٠) وهنا يتبين انه إذا ما استخدمت وسائل الإعلام بشكل مناسب فيمكن لها أن تدعم السياسات الحكومية وذلك بالمساهمة في أمداد الجمهور بالمعلومات والحقائق والخبرات اللازمة فالإنسان بطبعه يبحث عن إشباع رغباته وحاجاته حتى وان كانت سياسية ووسائل الإعلام قادرة على تدعيم الوعي الجماهيري السياسي وذلك بامداده

بالمعلومات والخبرات وبالتالي تأهيل الجمهور بالشكل الملائم للمشاركة السياسية والمشاركة في عملية اتخاذ القرارات والتعبير السياسي الذي يخدم السياسات الحكومية^(٤١).

المطلب الثاني: العلاقة بين الإعلام والنظام السياسي

تخضع المؤسسات الإعلامية في البلاد العربية للإشراف الحكومي المطلق بشكل عام وتعد الإذاعة المسموعة والمرئية ووكالات الأنباء باستثناءات معروفة ملكاً للدولة تشرف عليها وتديرها.

وتختلف التشريعات العربية فيما بينها في تحديد شكل الرابطة بين الإذاعة والتلفزيون والدولة فبعضها يتخذ شكل هيئة حكومية تتبع إحدى الوزارات كوزارة الإعلام أو وزارة الثقافة أو قد تتخذ شكل هيئة مستقلة يعطيها قدراً من حرية الحركة الإدارية والمالية ولكنها تخضع بشكل أو بآخر لإشراف الدولة المباشر من خلال وزارة الإعلام أو وزارة الثقافة.

فالإذاعة والتلفزيون جهازان حكوميان بصرف النظر عن التسمية الإدارية لهما فهما جزء من الكيان الحكومي يخضعان تماماً لإشرافه وتوجيهاته وكذلك الحال بالنسبة للصحف التي تصدرها الحكومة أو أحد أجهزتها وكذلك الحال بالنسبة لوكالات الأنباء العربية فقد أسستها السلطة السياسية بمعنى أنها مؤسسات حكومية ورسمية تابعة للدولة تخدم التوجه السياسي والاقتصادي للحكومات القائمة ويظهر هذا التوجه الدور المهم الذي تقوم به وكالات الأنباء كأجهزة تزود الوسائل الإعلامية الأخرى من إذاعة وتلفزيون وصحف بالأخبار والمعلومات كما أن بعض الدول العربية تفرض على وسائل الإعلام الرسمية فيها من إذاعة وتلفزيون وصحف حكومية أن تعتمد على وكالة الأنباء الوطنية وحدها في تزويدها بالأخبار المحلية كما تعاقبت معظم وكالات الأنباء الوطنية مع الوكالات العالمية لكي تمرر أخبارها عن طريق شبكاتها وبالتالي تقوم بإعادة صياغة أخبار الوكالات العالمية قبل أن تصل إلى الصحف والإذاعات.

أما فيما يتعلق بالصحف فإن الوضع يختلف من بلد إلى آخر فالبعض يجعل ملكيتها جميعاً للدولة أو الحزب الحاكم والبعض يتركها تماماً للملكية الخاصة والمبادرات الفردية وبعض الدول تأخذ بنوع من النظام المختلط^(٤٢).

وينتشر نظام السلطة أو نظام الإشراف الحكومي على وسائل الإعلام في عدد من الدول العربية حيث توجد أحياناً هوة ثقافية واسعة بين الصفوة المتعلمة التي تتكون منها القيادات الإعلامية وبين جماهير الشعب، وتنتظر بعض تلك القيادات إلى الجموع الكبيرة من الجماهير على أنها تفقر إلى التعليم والثقافة والوعي السياسي الكافي، الذي يمكنها من الإشراف على الإذاعة والتلفزيون، ووسائل الاتصال الأخرى ويبدو أن السبب الأساس لامتلاك معظم دول العالم (وليس فقط الدول العربية) لإذاعاتها، ينبع من إدراك هذه الدول بقدرة الإذاعة على التأثير في جمهورها كما تفرض القيادات في الدول النامية بما في ذلك الدول العربية نوعاً من الرقابة على الأفكار الجديدة والمبادئ التي لا تتفق مع اتجاهاتها، وعلى المعلومات والأخبار الداخلية والخارجية لذلك تقوم هذه القيادات برسم سياساتها الإعلامية والإذاعية وبتحديد أهدافها بما يتفق والمصلحة العامة كذلك تسخر الدولة ووسائلها الإعلامية التي تمتلكها لتحقيق أهداف الدولة.

كما تستخدمها لإرشاد الشعب وتوجيهه وخاصة فيما يتعلق بالبرامج الثقافية والإخبارية والاجتماعية والسياسية ويلاحظ أن هذا النظام منتشر في أكثر الدول العربية وبغض النظر عن النظام السياسي الذي تتخذه لنفسها، كما تدرك الدول التي تشرف على إذاعاتها ووسائلها الإعلامية الأخرى، مقدرة الإذاعة والتلفزيون في التأثير على النظام والأمن الداخلي للدولة فالإذاعة (المسموعة والمرئية) تختلف بطبيعتها عن وسائل الإعلام الأخرى كالأفلام والكتب والصحافة التي يمكن وضعها تحت الرقابة أما الإذاعة والتلفزيون فكلهما يتخطى جميع الحواجز ويدخل جميع الأماكن لذلك ترى هذه الدول ضرورة الإمساك بزمام الأمور في يدها عن طريق إخضاع الإذاعة المسموعة والمرئية لإشرافها المباشر والمستمر.

وإذا كان الإشراف الحكومي المباشر على وسائل الإعلام في معظم الدول العربية قد تجنبها مخاطر النزعات التجارية والسعي وراء الربح فقط فوسائل الإعلام التي تخضع للإشراف الحكومي المباشر أثبتت في معظم الأحيان قصورها عن الوفاء بحاجة الجماهير إلى القدر الكافي من المعلومات والتنوع المطلوب في مصادرها في الوقت الذي يفترض نظرياً أن تعبر الحكومات عن إرادة الشعب.

إن احتكار السلطة السياسية للنشاط الإعلامي والصحفي، وخضوع جهازي الراديو والتلفزيون لملكية الحكومات، وتبعية وسائل الإعلام للسلطة السياسية على هذا الشكل يؤدي أحياناً إلى تأثيرات أقرب إلى السلبية من الناحية المهنية، على الأداء الإعلامي والصحفي لتلك الوسائل فأغلب الصحف ووسائل الإعلام في بعض البلاد العربية لا تتسع إلا لوجهات النظر الرسمية وتتطوي على اتجاه واحد لسريان الإعلام من السلطة إلى الجماهير، ولا يوجد اتصال متبادل في اتجاهين، فتبعية الصحافة ووسائل الإعلام للسلطة السياسية أصبحت العامل المحدد لنوعية المعايير التي تحكم المؤسسات الصحفية والإذاعية حيث تزداد صلاحية المادة للنشر كلما تزايدت قدرتها على تحقيق الأهداف العامة للسلطة السياسية والتزمت بالترويج للسياسات القائمة وارتفعت بمكانة صانع القرار المركزي وقدمته في صورة إعلامية جذابة وبراقة ومؤثرة بالقدر الذي يضمن له ما يقربه من عقول الجماهير وقلوبهم^(٤٣).

ولعل أهم ما يسعى السياسيون في الدول العربية إلى تحقيقه عند الإعلاميين هو تحقيق الالتزام المطلق بسياسات الدولة في جهازي الراديو والتلفزيون وحرمان القوى المعارضة ليس من ملكية هذه الأجهزة فقط وإنما من فرص التعبير أو الظهور في برامجها.. فالظواهر الإعلامية والصحفية السائدة في البلاد العربية ترتبط بموقع الإعلام في النظم السياسية وفي هذه النظم يرتكز سند الحكم وفلسفته على ركائز أساسية منها الركيزة الأيديولوجية المقبولة جماهيرياً ولو على الأقل من حيث الشكل - والاعتماد الكبير على الإعلام ومحاولة تقويته في إطار مساندة السلطة.

وهناك ثلاثة نشاطات يقوم بها النظام السياسي تتداخل بعضها مع بعض لتحدد دور العلاقة بين الإعلام والنظام السياسي وهذه النشاطات هي:

١- الحكومة كأداة رقابة على الإعلام:

وهي من أقدم النشاطات التي قامت بها الأنظمة السياسية في مجال الإعلام وقد كانت المواد التي تمنعها الحكومة عن أعين الناس وعقولهم تختلف من زمن إلى آخر ومن حكومة إلى أخرى وكانت جل الخلافات التي تدور بين الإعلام والنظام الحاكم هي من أجل حرية التعبير ولجعل رقابة النظام السياسي في أضيق الحدود^(٤٤).

٢- الحكومة كأداة مشاركة في العمل الإعلامي:

بالطبع هنا لا يقصد بان تقوم الحكومة بتزويد وسائل الإعلام الخاصة أو العامة بالمعلومات أو المواد التي يمكن نشرها على الناس فقط وانما يكون للحكومة وسائل أعلام تتحدث باسمها كما يحدث في اغلب دول العالم الثالث حيث تكون أجهزة الإعلام محصورة بيد الدولة كونها الوحيدة القادرة على تحمل كلفة تشغيلها أو ان النظام الحاكم لا يسمح للعب الإعلام الخاص دوراً في المجتمع وبالتالي تقويض نفوذ النظام السياسي أو فضح ممارساته.. ومما لا شك فيه ان العلاقة بين النظام السياسي ووسائل الإعلام شهدت تغيراً كبيراً منذ ظهور التلفاز وابدئ النظام السياسي سرعة اكبر في التكيف مع هذه التغيرات مما ابدته وسائل الإعلام وطور النظام السياسي ومستشاريه استراتيجيات متشابهة لاستخدام وسائل الإعلام أو التهرب منها وبما يكفل مصلحتهم وفي الجهة المقابلة كانت وسائل الإعلام تبدأ خطواتها الاولى لتطوير استراتيجيات مضادة لحماية استقلاليتها ومراقبة النظام السياسي^(٤٥).

٣- الحكومة كأداة منظمة لوسائل الإعلام:

يتصل هذا النشاط الحكومي بمحاولة معالجة قضايا الجماعة المكونة للمجتمع بطريقة متوازنة لان الإعلام وبحجة الحرية قد يخوض في نزاعات وقضايا طائفية تقسم المجتمع حينئذ تضطر الحكومة للتدخل لضمان تعبير مختلف الجماعات عن نفسها أو لغرض الرقابة على بعض ما ينشر وتحديد نطاقه وبالطبع هذا في الأنظمة الديمقراطية التي تراعي حقوق جميع الطوائف والاقليات^(٤٦).

المبحث الثالث

وسائل الإعلام في العراق بعد الاحتلال

إن الحديث عن وسائل الإعلام هو حديث عن وسائل الاتصال الجماهيري (الصحافة) (الإذاعة) و(التلفزيون) وقد أصبحت هذه الوسائل في انتشار واسع داخل أوساط المجتمع وتأثيرها امتد ليشمل الملايين من الناس وهذا ما يدعو إلى إدراك حقيقة وماهية وسائل الإعلام التي تنتقل وتتحوّل بسرعة من الأفكار المكتوبة أو المسموعة إلى قوة مادية تحرك الرأي العام في الوجهة التي تريدها تلك الوسائل.

إن القرن الواحد والعشرين أصبح قرن وسائل الإعلام بامتياز بتعبير آخر أصبح حرب الإعلام وإذا كانت وسائل الإعلام تلعب دورا في التأثير على الرأي العام من خلال تحديد نمط سلوكه في المجتمع من جهة فإنها من جهة ثانية في غاية الفعالية من خلال مشاركتها في الحملات السياسية والانتخابية، فمثلا نجد أن وسائل الاتصال التقليدية التي استخدمت في الحملات الانتخابية كانت تعتمد على زيارة كل بيت وتوزيع الملصقات وعقد الاجتماعات أما اليوم فقد أصبحت الانتخابات تعتمد بشكل كبير على وسائل الإعلام باعتبارها طريقة سريعة للوصول إلى الجمهور الانتخابي باستخدام إعلانات الصحف والمجلات والتلفزيون ومواقع الإنترنت فعلى سبيل المثال يمكن للسياسي أن يتواصل مع شريحة عريضة من الناخبين من خلال نشرة تلفزيونية افتتاحية مؤيدة أو خيرا في نشرة مسائية يتيح لرجل السياسة أن يتواصل مع آلاف الناس بل مع الملايين لأن كثير من الناخبين أميل إلى الثقة بخبر مجاني عبر وسائل إعلام أكثر بكثير من ثقتهم بالإعلانات السياسية.. ولكن الملاحظ أن الأحزاب السياسية أصبحت توظف تقنية الصورة عوض السياسي وهذا يعبر عن حكمة سياسية وإعلامية لأن تقنية الصورة أو الإشهار يمكن أن نقول ما لا يمكن أن يقوله السياسي من إنجازات وبرامج وأهداف الحزب الذي ينتمي إليه^(٤٧).

وبعد احتلال العراق في نيسان عام ٢٠٠٣ ظهرت العديد من وسائل الإعلام على خلاف ما كان قبل هذا التاريخ التي كانت معدودة فقد أدارت الحكومة العراقية قناة تلفزيون محلية وهي القناة العامة وقناة العراق الفضائية وعدد من الإذاعات بينها موجهه إلى الخارج ولا يبيث على الموجات الداخلية بينما كانت هناك محطة تلفزيونية وإذاعية والصحف الأسبوعية إلى جانب عدد من المجلات تدار بصفة شبه رسمية عن طريق اللجنة الاولمبية العراقية وبعد ٢٠٠٣/٤/٩ كان أول ما أطلق عدد من الإذاعات مدعومة من قبل القوات الأجنبية ثم تتابع ظهور الصحف ليصل عددها بالعشرات ثم تتابع ظهور إذاعات ناطقة باسم الأحزاب السياسية ثم عدد من القنوات المحلية مرتبطة أيضاً بجهات مشاركة في الدولة وبعضها الآخر ذي صفة تجارية وتشارك فيها مؤسسات إعلامية عربية وأجنبية كبرى مع ان العاملين فيها عراقيون^(٤٨).

وفي غضون اقل من ثلاثة أشهر أعقبت نيسان ٢٠٠٣ وعلى نحو يندر مثيله انتشرت الصحف والمجلات والمطبوعات على مختلف أنواعها فيما خص الصحف فإنها انقسمت إلى أربعة أنواع يومي- وكل يومين- وأسبوعي- وشهري أما المجلات فإنها تراوحت ما بين الأسبوعي والشهري وكل أسبوعين وتنوعت الأخبار في هذه الصحف ففيها السياسي الذي كان طاغياً بشكل كبير على باقي الأخبار زيادة على المواد الترفيهية والثقافية الأخرى وجمع الباحثون أن احد أسباب الكم الهائل من هذه المطبوعات وهو حل الجهة الرئيسية - وزارة الإعلام - التي كانت مكلفة فيما سبق بمنح الانونات الخاصة بإصدار المطبوعات على اختلافها وعلى قدر الكم الهائل هذا أغلق كم هائل منها أما بسبب توقف مصادر التمويل أو ضعفها أو لأسباب أخرى بينما واصلت العديد من هذه الصحف إصداراتها ولاسيما تلك التي تمثل لسان حال الأحزاب السياسية المختلفة وعد متابعي هذا المجال ان تنوع إصدارات هذه الصحف أنما هو دليل على تنوع أفكار وآراء ومرجعيات مصدرها مع نوع من التوجيه للرأي العام صب في تنوع وتعدد آراء الشارع العراقي حول قضية واحدة أو أكثر^(٤٩).

وكانت النية معقودة لدى (جيش الاحتلال الأمريكي) أثناء وبعد الحرب على إنشاء محطات إذاعية وتلفزيونية بديلة للمحطات الرسمية لنظام الحكم السابق التي انقطع بثها بالكامل في معظم مناطق العراق وضعف بثها في مناطق أخرى إلى ما بعد ٩ نيسان ٢٠٠٣ بأيام معدودة حتى توقفها بشكل كامل وكانت البداية متواضعة في انطلاقها بشكل كبير إذ تم تأسيس (راديو المعلومات) التابع لجيش الاحتلال والذي رافق بثه الأيام الأخيرة قبل احتلال بغداد والأيام الأولى بعد احتلالها واقتصر هذا الراديو أو هذه الإذاعة على بث رسائل تكرر كل ثلاث أو أربع ساعات حول ما ينوي الجيش الأمريكي عمله في العراق إضافة إلى تعليمات للمواطنين العراقيين حول كيفية التعامل مع هذا الجيش وبياناته مع فواصل غنائية عربية أو أجنبية تكرر أيضاً كل عدة ساعات^(٥٠).

وسيعمل الباحث خلال الصفحات القليلة الآتية على تحديد مؤسسات الإذاعة والتلفزيون حسب مرجعيتها ومن الأطراف التي كانت مسؤولة عن إنشائها وسيتعهد عدم ذكر الصحف التي بلغ عددها بنحو مئتين وخمسين.. وسيتم توضيح ذلك في مطلبين:

- الأول يتناول وسائل الإعلام التي تتبع الحكومة والأحزاب السياسية.

- الثاني وسائل الإعلام التي تتبع المؤسسات غير الحكومية والشركات.
- المطلب الأول: وسائل الإعلام التي تتبع الحكومة والأحزاب السياسية
- أولاً: وسائل الإعلام التي تتبع الحكومة الحالية:
- شبكات التلفزيون والإذاعة:
- أ - شبكة الإعلام العراقي - تلفزيون العراقية:

باشرت هذه المحطة بث برامجها في ٢٠٠٣/٥/١٣ بواقع أربع ساعات يومياً ومن ثم سبع ساعات ولمدة أسبوعين ليصل البث إلى أحد عشرة ساعة في ٢٠٠٣/٦/٢٧ وإلى تسعة عشر ساعة في ٢٠٠٣/٨/١ وقد أديرت هذه المحطة من قبل السلطة المدنية الأمريكية التي أقامها جيش الاحتلال الأميركي والتي مولتها وأضافت للعاملين العراقيين فيها أمريكيون^(٥١).. جرى بعدها تغيير اسمها إلى العراقية وتم الاتفاق مع شبكة LBC اللبنانية لكي تجهزها بالأجهزة اللازمة لاستمرارية البث وإدارتها وتم زيادة عدد العاملين فيها من العراقيين وأصبحت تبث فضائياً وعلى ثلاثة أقمار منذ الساعة الخامسة فجراً حتى الساعة الثالثة والنصف من بعد منتصف ليلة اليوم الثاني وهكذا^(٥٢).

وأُسست شبكة الإعلام العراقي عدد من مؤسسات التلفاز في كل من ديالى والموصل وكركوك وصلاح الدين والبصرة تبعاً وبنفس الطريقة تقريباً وكانت الشبكة أول ما أطلقت جريدة أسمتها الصباح ظلت لفترة طويلة توزع مجاناً من قبل الجيش الأمريكي.

كما عمدت الشبكة بعد ذلك إلى افتتاح عدد من الإذاعات في بغداد والمحافظات مستغلة مباني ودوائر مؤسسات وزارة الإعلام السابقة في بغداد والمحافظات. أما ما يخص الشبكات الإذاعية التي أسست من قبل الحكومة وبدعم أجنبي فهي كالآتي:

ب - إذاعة FM - شبكة الإعلام العراقي:

بدأت هذه الإذاعة بثها لأول مرة في ٢٠٠٣/٤/١٢ وبمعدل ثلاث ساعات يومياً حتى ارتفعت ساعات البث لتصبح خمس ساعات بعد نحو شهر من بداية بثها.. واتخذت هذه الإذاعة من قصر المؤتمرات في بغداد مقراً إدارياً لها ولكنها وفيما يتعلق بالشؤون الفنية والبث فإنها تعمل من موقع الصالحية مقر الإذاعة والتلفزيون فيما سبق الحرب

الأخيرة وبحسب مسؤولي الإذاعة فإنها ابتدأت البث من قبل شخصين في خيمة قرب احد الفنادق الرئيسية في العاصمة بغداد (فندق فلسطين)^(٥٣).

ج - إذاعة AM بغداد - شبكة الإعلام العراقي:

انطلق بث هذه الإذاعة في ٢٠٠٣/٤/١٨ وكان معدل ساعات بثها لا يتجاوز أربع ساعات يومياً واتخذت الإذاعة من احد المواقع البديلة للإذاعات العراقية السابقة اثناء الحرب في منتزه الزوراء مقراً لها وتضم الإذاعة أقساماً عدة منها الأخبار والمذيعين والمخرجين والمراسلين والفنيين فضلاً عن الأقسام المساندة الأخرى^(٥٤).

د - إذاعة صوت العراق الأولى:

بدأ بث الإذاعة في ٢٠٠٣/٦/١٥ واستمر بثها التجريبي لمدة شهر كامل، تبث الإذاعة على موجة متوسطة KHZ تغطي حالياً مساحة بث يقدر ساكنيها بـ ١٢ مليون شخص من مجمل نفوس مواطني العراق وبعد ثلاثة أسابيع فقط من بدء البث الرسمي تبث الإذاعة نشرات أخبار باللغة الإنكليزية وفي شهر تشرين الأول من العام نفسه بثت باللغة التركمانية.. فيها ١٦ برنامجاً على مدار الأسبوع وستة نشرات إخبارية بالعربية وواحدة بالتركمانية ومثلها باللغة الإنكليزية^(٥٥).

هـ - إذاعة صلاح الدين:

افتتحت هذه الإذاعة في مدينة صلاح الدين بتاريخ ٢٠٠٤/٨/٢٨ وهي تابعة لشبكة الإعلام العراقي إذ بثت أربع مواد مسجلة من إذاعات الشبكة الأخرى بالإضافة إلى المواد التي تقوم بإنتاجها^(٥٦).

ثانياً: وسائل الإعلام التي تتبع الحركات والأحزاب السياسية:

وهناك العديد من القنوات التي تبث حالياً وعلى التردد الأرضي وبعضها تحول إلى فضائي منها تلفزيون المشرق والوطن وبلادي والمسار وغيرها كما وتم تأسيس عدد من الإذاعات الأخرى مثل إذاعة دار السلام التي تتبع الحزب الإسلامي العراقي وسنذكر في السطور الآتية أمثلة أكثر تفصيلاً عن هذه القنوات التي تتبع الأحزاب السياسية.

- شبكات التلفزيون والإذاعة:

أ- تلفزيون بغداد:

ويبث هذا التلفزيون على ترددات أرضية وفضائية وهو تابع ومؤسس من قبل الحزب الإسلامي العراقي يحتوي على عدد من البرامج في مختلف الاتجاهات وهو ناطق باسم الحزب وابتدأ البث تجريبياً من منتصف عام ٢٠٠٤ حتى انطلاقة في بداية الشهر العاشر من العام نفسه^(٥٧).

ب - قناة كردستان الفضائية:

تأسست هذه القناة في ٢٠٠٠/١/١ واتخذت من إقليم كردستان مقراً لها ازدادت برامجها اتساعاً وزاد عدد كادرها العامل بعد نيسان ٢٠٠٣ وتبث برامجها على مدار الساعة على القمر الأوربي وبأربع لغات الكردية والعربية والإنكليزية والفارسية وهي ناطقة باسم حزب الاتحاد الوطني الكردستاني^(٥٨).

ج - تلفزيون وإذاعة الحرية:

بدا هذا التلفزيون بثه في ٢٠٠٣/٥/١ وهو ناطق باسم حزب الاتحاد الوطني الكردستاني ومقره مقر إذاعة الحرية نفسه في العاصمة بغداد وبرامجه متنوعة زيادة على برامج سياسية وأخبار.. وتأسست الإذاعة في ٢٠٠٣/٤/٢٦ وبدأت البث بخمسة ساعات ارتفع بعدها إلى ثمانية ساعات مثلت هذه الإذاعة لسان حال حزب الاتحاد الوطني الكردستاني، عدد نشراتها الإخبارية ثلاثة موزعة على عدد مدار الأسبوع في المجالات الثقافية والصحية والاقتصادية والرياضية والفنية والتنمية إضافة إلى برنامج مفتوح للأغاني ويصل البث بالإضافة إلى بغداد إلى مدينتي الحلة وبعقوبة^(٥٩).

د - إذاعة الموصل FM:

وهي إذاعة تابعة لحزب الاتحاد الوطني الكردستاني تبث في مدينة الموصل أسست بتاريخ ٢٠٠٤/٩/١٨ وبحسب مسؤولي الإذاعة أنها جاءت لنشر ثقافة المحبة والسلام والتعايش الأخوي بين الأكراد والعرب وغيرهم وكان بثها التجريبي قد بدأ على تردد ٨٩ ميگاهيرتز^(٦٠).

هـ - إذاعة المستقبل:

ابتدأ بث هذه الإذاعة لأول مرة في نيسان ١٩٩٦ من العاصمة الأردنية عمان باتجاه العاصمة بغداد وكانت تعمل على تصيد مجمل سلبيات نظام الحكم السابق وتعلنها وبعد نهاية الحرب عملت حركة الوفاق الوطني على إعادة تأسيس هذه الإذاعة في بغداد وبصورة معبرة عن أهداف الحركة وبطريقة غير مباشرة وكانت أول ساعة بث لها في ٢٧/٨/٢٠٠٣ وغطت الإذاعة في بثها مدينة بغداد على موجة AM ومدينتي الحلة وبعقوبة في بادئ الأمر^(٦١).

و - قناة الفيحاء الفضائية:

بدأت فضائية الفيحاء عملها وبثها التجريبي من دولة الإمارات العربية بعد ان حصلت على تراخيص عمل في مدينة دبي الإعلامية الحرة في بداية شهر آب عام ٢٠٠٤ وبحسب رئيس مجلس أدارتها محمد الطائي فإنها تمول من قبل عراقيين وليس لها علاقة بأي منظمة أو حزب فيما يديرها مباشرة د.هاشم الديوان رئيس تحرير مجلة المشاهد السياسي التي تصدر في لندن، والمقر الرئيس للفضائية في مدينة البصرة جنوب العراق ويجري بناء مكاتب لها في بغداد وأربيل ولندن وعواصم عربية أخرى^(٦٢) ومع الادعاءات بالحيادية إلا أن بثها اثبت وجود انحياز واضح في لغتها الإعلامية.

ن - قناة الفرات الفضائية:

بدأت هذه القناة ذات الاتجاه الديني بثها حسب المصادر التي أرختها ١٥ شعبان ١٤٢٥ هجرية بالتاريخ العربي على قمر نيلسات وفيها أقسام عديدة من تحرير الأخبار إلى إعداد البرامج والمونتاج وقسم للتوثيق والأرشيف وبحسب مديرها الذي لقب نفسه بالساعدي من دون اعطاء الاسم الأول فان الفرات لا تبحث عن الربح وترفع شعار الأصالة والاعتدال وتعنى بتوسيع رقعة الوعي الديني إضافة إلى اهتمامها بنقل الأخبار السياسية والاقتصادية والرياضية.. ومن المعروف ان قناة الفرات تتبع وتبث من مقر المجلس الأعلى في الجادرية ببغداد كما إن خطابها الإعلامي واضح في تركيزها على نقل أخبار طائفة معينة دون أخرى^(٦٣).

ي - قناة تركمان ايلي الفضائية:

وتمثل قناة تركمان ايلي العنصر التركماني في العراق ويدبرها يلمان هاجر أوغلو كما وهناك تلفزيونيا محليا واحدا لا يمكن مشاهدة برامجه حتى وفي مناطق كثيرة داخل كركوك التي يبيت منه بسبب ضعف الإرسال وتتبع هذه الفضائية حزب تركمان ايلي وأسست بعد الاحتلال^(٦٤).

المطلب الثاني: وسائل الإعلام التي تتبع المؤسسات غير الحكومية والشركات - أولا: وسائل الإعلام التي تتبع المؤسسات غير الحكومية:

١ - إذاعة أم القرى وقناة الرافدين الفضائية:

واقع الأمر فتحت العديد من شبكات الإذاعة والتلفزيون والتي تتبع هيئات دينية معروفة ومن أمثلتها إذاعة أم القرى وقناة الرافدين الفضائية التابعة لهيئة علماء المسلمين والمؤسستين لم تعد عاملة في العراق حيث تم إغلاق الإذاعة بعد أن كانت تتخذ من إحدى البنايات التابعة لجامع أم القرى مقراً لها^(٦٥) وكانت قد بدأت بثها الرسمي يوم ٢٠٠٥/٣/١٠ إلى العراقيين على التردد AM 810^(٦٦).. وبالنسبة للفضائية فأنها افتتحت في آذار عام ٢٠٠٦ حيث جرى توسيع ساعات البث على شكل مراحل من ست ساعات إلى عشر ثم إلى اثنا عشر وهكذا حتى غطت ساعات البث الأربع والعشرين وأخذت هذه العملية مدة ثمان أشهر وفي هذه المرحلة بالذات فيما جرى تفجير مكتب واستوديو فضائية الرافدين في حي الجامعة ببغداد ليغلق بعدها ما سبب تأخير تغطية ساعات البث واكتفت بالبث الآن من المدينة الإعلامية في القاهرة بدولة مصر^(٦٧).

ب - إذاعة وتلفزيون السلام:

افتتحت هذه الإذاعة بتاريخ ٢٠٠٣/١٠/١ في حي الكاظمية ببغداد بالإضافة إلى برامجها الاجتماعية والمعلوماتية فيما بدأ التلفزيون بثه الأرضي في ٢٠٠٤/٤/٢٠ ومن مبنى إذاعة السلام نفسه.. هاتان المؤسستان مملوكة للسيد حسين الصدر وطابعهما ديني بالإضافة إلى ما تقدمه من برامج ثقافية^(٦٨).

ج - تلفزيون آشور:

بدأت هذه المحطة بثها في بداية شهر حزيران من عام ٢٠٠٣ وهي ناطقة باسم الحركة الديمقراطية الآشورية وتحول بثها الأرضي إلى فضائي وتبث على قمر العربسات والنيلسات، برامجها متنوعة وفيها ١٠ نشرات إخبارية^(٦٩).

د - إذاعة وتلفزيون الكرد الفيليين:

أسست هذه الإذاعة من قبل منظمة الكرد الفيليين الأحرار في العاصمة البريطانية لندن وابتدأ بث الإذاعة في ٢٠٠٥/١/١٥ بينما تأخر بث التلفزيون نحو أربعة أشهر عن هذا التاريخ وهي موجهة لهذه الشريحة من المجتمع التي يصل عددها بحسب المنظمة إلى مليونين وخمسمائة ألف شخص وهدف الإذاعة بحسب مسؤولي المنظمة هو طرح أفكارها ومشاريعها المستقبلية في إطار المجتمع العراقي كما وأسست هذه المحطة فضائية من في العاصمة البريطانية لندن وهي جزء من مشروع إعلامي متكامل صحيفة وإذاعة وتلفزيون ولا يختلف طرح هذه المحطة عن طرح الإذاعة^(٧٠).

هـ - إذاعة الفراتين:

افتتحت إذاعة الفراتين/صوت العراق الديمقراطي/ كما تسمى نفسها برامجها على أنغام النشيد الوطني في محافظة بابل وبحسب فرقد الفزويني المشرف على جامعة الحلة الدينية إن الإذاعة تشمل على برامج ثقافية ورياضية متنوعة وقانونية وخدمية واتجاهها العام ديني وابتدأت بثها في ٢٠٠٤/٩/٢٧^(٧١).

و- راديو دجلة:

بدأت المحطة بداية متواضعة إذ حصلت على منحة من منظمة اهلية سويدية، كانت ساعات بثها الأولى قد انطلقت في ٢٠٠٤/٤/١٧ لكن بعض المصادر تقول قبل هذا التاريخ بأيام ويعمل في المحطة ما يقارب الخمسون شخصاً بينهم ثلاثة مذيعين من إذاعة الشباب السابقة ومقرها في بغداد وتبث المحطة برامج تغطي جميع المجالات السياسية والاجتماعية والدينية والقانونية والثقافية والترفيهية^(٧٢).

ز- إذاعة (تلفون اف ام):

بدأت هذه الإذاعة بثها في ٢٠٠٤/٧/١٠ ببرنامج مدته ٩٠ دقيقة ولخمس مرات في الأسبوع وتمول من قبل وزارة الخارجية الألمانية حيث أسست بدفعة مالية أولى

قدرت بحوالي ٨٣ الف يورو وتدار أدارياً من قبل إعلامي ألماني معروف هو (كلاس غلينغينكل) ويعمل فيها عدد من الشبان والشابات العراقيات حيث أقيم استوديو الإذاعة في وسط برلين وتوجه بثها نحو العاصمة بغداد وعدد من محافظات العراق واستمرت لمدة ستة أسابيع تبث برامج تجريبية^(٧٣).

- ثانياً: وسائل الإعلام التي تتبع الشركات:

- قناة الشرقية الفضائية:

بدأت قناة الشرقية بثها الفضائي وبشكل مباشر بتاريخ ٢٠٠٤/٥/٤ وبمكتبين في بغداد ودبي يمولها رجال أعمال عراقيون وعرب ويديرها إعلامي عراقي معروف سعد البزاز رئيس مؤسسة الزمان الإعلامية وقد استقدمت الشرقية كمّاً هائلاً من العاملين في قناة العراق الفضائية أو القناة العامة وكانوا يعملون في وسائل إعلام نظام الحكم السابق واستطاعت أن تخلق جو من الثقة مع شريحة واسعة من المجتمع العراقي.. وأردنا هنا أن نذكر بأن قناة البغدادية الفضائية والتي تتخذ من بغداد والقاهرة مقرين لها قد أسست بعاملين انفصلوا عن قناة الشرقية وكان يعملون بها أساساً^(٧٤).

- قناة السومرية الفضائية:

وهي قناة أيضاً عراقية بكوادرها بالإضافة إلى كوادر أجنبية وعربية مقرها في العاصمة اللبنانية بيروت وبغداد وممولها لبناني وهي قناة برامج، ومدير عام المحطة هو جان كلود بولس احد مؤسسي تلفزيون لبنان الرسمي عام ١٩٥٨ فيما تترأس (مي كحالة) المستشارة الإعلامية للرئيس اللبناني السابق الياس الهراوي قسم الأخبار فيها حيث تخصص القناة جزءاً من وقتها تتناول فيه أخبار العراق بشكل أوسع وبدأت المحطة بثها التجريبي في ٢٠٠٤/٩/٢٧ فيما بدأت بثها الرسمي من بيروت بتاريخ ٢٠٠٤/١٠/١٥^(٧٥).

- قناة النهرين الفضائية:

بدأ البث التجريبي لهذه القناة في يوم ٢٠٠٤/٩/٣ وهي تابعة لشركة اوراسكوم تلكوم المصرية للاتصالات التي استعانت بالقسم العربي لـ BBC وشركة فيديو كايرو المصرية لجمع أجهزة المحطة وكادرها إذ كانتا مشرقتين على اختيار مجموعة من العراقيين العاملين سابقاً في الإعلام العراقي ومقرها في بغداد وبثها ارضي تحول إلى فضائي^(٧٦).

- قناة الديار الفضائية:

أسست قناة الديار من قبل المخرج العراقي المعروف فيصل الياسري في المدينة الإعلامية بعمان العاصمة الأردنية ووجهت بثها تجاه بغداد والعراق بشكل تجريبي ثم أسست مكتب ثانٍ لها في وقت لاحق في بغداد واغلب العاملين فيها من العراقيين وهي شركة مساهمة من قبل مستثمرين من عدد من الدول العربية.. وبدأت بثها الرسمي من بغداد في يوم ٦ / ٥ / ٢٠٠٤^(٧٧).

- إذاعة كربلاء FM:

أسست هذه الإذاعة في شهر تموز ٢٠٠٤ انصبت اغلب برامجها على مشاكل الناس في المدينة وعالجت برامج أخرى تطورات الوضع السياسي في العراق والكادر العامل فيها من أهالي المدينة وبعضهم أدباء في الأساس^(٧٨).

- إذاعة الديوانية FM:

بدأت هذه الإذاعة بث برامجها على موجة FM بشكل تجريبي وبحسب مدير تلفزيون الديوانية علاء عبد الرسول أنها ستبث إلى محافظات المتنى والعمارة والناصرية وإضافة إلى الديوانية وكلف المشروع ٥٠٠ الف دولار أميركي وبحسب المصدر فان بثها الاعتيادي بدأ من شهر تشرين الثاني ٢٠٠٤^(٧٩).

الخاتمة

إن الدور الذي ينفذه الإعلام في المجتمعات وخصوصاً في المجتمعات الهشة اي ذات الطيف المذهبي والعرقي خطير ويمكن أن يسهم في انهيارها وتفتتها أو يسهم بطريقة ايجابية في تقوية أواصرها عبر ربطها بالمشروع الوطني.

وتتجلى فجوة المساحة ما بين الإعلامي من جهة، والسياسي من جهة أخرى والجمهور في المواقع الهامشية التي يشغلها جمهور المتلقين من جهة ثالثة، حيث يتعامل معهم الإعلام والسياسيون باعتبارهم مستهلكين، وليسوا مشاركين أو محاورين، وهذه هي مشكلة وسائل الإعلام في العراق لأنها تستند في ذلك إلى النظرة التقليدية إلى الاتصال، التي تعتمد إلى إفراغه من محتواه كعملية اجتماعية، وذلك بقصر أدواره على الوظيفة الإعلامية ذات الطابع الإقناعي الدعائي في أغلب الأحيان، وذات الاتجاه الرأسي الأحادي.

ولاشك أن الطابع الاجتماعي للاتصال باعتباره أحد وجوه التعبير عن الحرية بمعناها المتكامل يطرح ضرورة توافر فرص متكافئة لضمان وتفعيل الحقوق الاتصالية للأفراد والجماعات والدول، لأن ديمقراطية الاتصال ليست مسألة فنية فحسب، كي تترك في أيدي الإعلاميين سواء الممارسون أو الأكاديميون، وإنما هناك ضرورة لتحقيق ديمقراطية الاتصال من خلال اشتراك الجمهور في صنع السياسات الإعلامية والمعلوماتية على مختلف المستويات، فالنقابات المهنية والعمالية والفلاحية وتنظيمات الشباب والنساء والأحزاب السياسية والتيارات الفكرية، لها جميعها الحق في خلق وسائلها الإعلامية والاتصالية الملائمة لها في إطار الانتفاع بموارد الاتصال اللازمة للوفاء باحتياجات الاتصال الإنساني لكل الشرائح الاجتماعية، وليس من حق الأقلية ذات النفوذ السياسي والاقتصادي والثقافي أن تحتكر العمليات الاتصالية والإعلامية لنفسها دون سواها.

التوصيات

وتكمن في ثلاث لا رابع لها إذا ما أراد القائمون السياسيون والقائمون على وسائل الإعلام من تطبيق ديمقراطية الإعلام المسؤول لا الإعلام المدفوع غير المسؤول وهي:

- ١- تشريع قوانين تحمي الصحفيين من التصفية الجسدية والفكرية وتمنع ممن امتنعتها كأجير من الاستمرار فيها.
- ٢- تشريع قوانين تحدد إطار عمل الإعلامي وتنظم علاقته بالسلطة ومن ثم علاقة مؤسسته بالسلطة وتنظم تدخل السلطة في عمل وسائل الإعلام.
- ٣- ابعاد وسائل الإعلام العراقية عن التبعية للإعلام الغربي من حيث المصدر ومحاولة خلق أسس عراقية لاستخلاص المصادر من منابعها وإيصالها إلى الشارع وفق الرؤية العراقية لقيم خلق هوية وطنية تحفظ ثقافة الوطن وتصورها بعيداً عن التدخلات الخارجية.

الهوامش

- (١) ليس اسين، الدفاع من اجل عهد جديد، دروس من حرب الخليج، تعريب: منذر محمد داغر، مركز دراسات الخليج العربي، البصرة، ١٩٩٣، ص ٤٢.
- (٢) محمد السيد سليم، تحليل السياسة الخارجية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٩، ص ١٠٣.
- (٣) محمد سعيد ابو عامود، الإعلام العربي والسياسة الخارجية العربية، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد/١٨٢، السنة/١٦، نيسان /ابريل، ١٩٩٤، ص ٨٧.
- (٤) Karl.W.Deutsch، Social Mobilization and Political Development and (١٩٦٠) P. 205.، Social Change. (New York ; John Wily and Sons. Inc (Boston: Little: ، Politics and Communication، Richard R.Fagen(٥)
- (٦) Brown and.co Inc 1996) P. 17.
- (٧) Joan J. Black Opinion Leaders: Lsanyonc Following The Public Opinion (١٩٧٠) P. 170. and Auartirly VOL.46 (Summer 1982) P.P. 169
- (٨) سعيد خمري، الإعلام والديمقراطية المحلية بالمغرب، مجلة الحوار المتمدن، العدد: ١٨٢٤ التاريخ ٢٠٠٧/٢/١٢ ، <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?> ص ١٤.
- (٩) د.عبدالعزیز بن عثمان التویجری، د. محمد أحمد الشریف، السياسات الاتصالية والإعلامية في العالم الإسلامي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ص ٤٢.
- (١٠) المصدر نفسه، ص ٤٣.
- (١١) رؤوفة حسن الشرقي، الإعلام العربي في عصر التطور التكنولوجي، مجلة الرسالة، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، العدد/٥، أكتوبر /تشرين اول ١٩٩٧، ص ١٢.
- (١٢) مختار التهامي، تحليل مضمون الدعاية، النظرية والتطبيق، دار المعارف، مصر، ١٩٧٥، ص ٩٠.
- (١٣) احمد سويلم العمري، الرأي العام والدعاية، الدار القومية للطباعة والنشر، بلا تاريخ، ص ١٠٧.
- (١٤) محمد علي العويني، دراسات في الإعلام الحديث، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٢٠٧.

- (١٤) د.محمود شلبية، دور الثقافة في التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، منشورات مؤتمر المنظمة العربية للتربية والثقافة والفنون، تونس، ١٩٩٦، ص ٨٩.
- (١٥) ديفد بينهام، كيفين بويل، الديمقراطية أسئلة وأجوبة، اليونسكو، ١٩٩٦، ص ١٩.
- (١٦) د.حمدي حسن، مقدمة في دراسة وسائل وأساليب الاتصال، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٧، ص ١٢٦ .
- (١٧) حسين عويدات، الحق في الاتصال والسياسات الإعلامية العربية، منشورات اللجنة العربية لحقوق الإنسان، ٢٠٠٣/١٢/١٢، <http://hem.bredband.net/dccls2/s100>، ص ٢٢.
- (١٨) د. ليلي شرف، التحديات التي تواجه الإعلام العربي، مجلة الرسالة، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، العدد/٥، أكتوبر/ تشرين أول، ١٩٩٧، ص ٧.
- (١٩) Herbert I.Schiller.Communication and Cultural Domination (New York:International Art and Sciences Inc;1976)P.P. 139,140.
- (٢٠) ديفد بينهام، كيفين بويل، الديمقراطية أسئلة وأجوبة، مصدر سبق ذكره، ص ١٩.
- (٢١) د.محمد عبد الملك، مدخل إلى الإعلام والرأي العام، مكتبة الانجلو المصرية، مطبعة دار الوزان، بلا تاريخ، ص ١٢٤.
- (٢٢) إيرفنج كرسبي، الرأي العام واستطلاعات الرأي الجماهيرية، ترجمة: صادق إبراهيم، دار سندباد للنشر، عمان/الأردن، ط١، ١٩٩٨، ص ٢١.
- (٢٣) د. مسارع الراوي، د.نجيب اسكندر، صباح باقر، القيم الاجتماعية ومشكلات المجتمع العراقي، مركز البحوث التربوية والنفسية، جامعة بغداد، المطبعة الحكومية، نيسان، ١٩٦٩، ص ٦٦/ ٦٧.
- (٢٤) د.زهير توفيق حسن، دور وسائل الإعلام في تكوين الاتجاهات وتغيرها، مجلة الآداب، كلية الآداب/جامعة بغداد، العدد/٤٣، ١٩٩٧، ص ٥٢.
- (٢٥) انور السباعي، التخطيط الإعلامي السياسي، بلا دار طباعة، ١٩٧١، ص ٢٩.
- (٢٦) عبد الغفار رشاد، دراسات في الاتصال، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٤٠.
- (٢٧) حسين عويدات، الحق في الاتصال والسياسات الإعلامية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥.
- (٢٨) بسيوني ابراهيم عبد الحليم، دور وسائل الاتصال في صناعة القرارات، دراسة تطبيقية على صانعي القرارات في مصر، كلية الإعلام، القاهرة، شباط/ فبراير، ١٩٩١، ص ٤٩.
- (٢٩) العلاقة بين الإعلاميين والسياسيين في الوطن العربي، عالم الفكر، المجلد/٢٣، العددان/١، ٢، يوليو/ تموز، أكتوبر/ تشرين أول، ١٩٩٤، ص ٦٠.

- (٣٠) راسم محمد الجمال، الاتصال والأعلام في الوطن العربي، بلا دار طباعة، بيروت، ١٩٩١، ص ١٩.
- (٣١) محمد علي العويني، دراسات في الإعلام، مصدر سبق ذكره، ص ٣-٥.
- (٣٢) كمال المنوفي، أصول النظم السياسية المقارنة، شركة الربيعان للنشر والتوزيع، الكويت، ١٩٨٧، ص ١١٧.
- (٣٣) ستيفن اينز لابير، ترجمة: شحادة فرع، لعبة وسائط الإعلام، دار البشير للطباعة، ط١، عمان/الأردن، ١٩٩٩، ص ٨/٧.
- (٣٤) ستيفن اينز لابير، المصدر نفسه، ص ٩.
- (٣٥) د. عبد العزيز بن عثمان التويجري، د. محمد أحمد الشريف، السياسات الاتصالية والإعلامية في العالم الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤، ١٥.
- (٣٦) حسن عويدات، السياسات الإعلامية الغربية الواقع والآفاق، مجلة الرسالة، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، العدد ٥٥٥، أكتوبر/ تشرين أول، ١٩٩٧، ص ١٦.
- (٣٧) دوريس ايه جريبر، ترجمة: سعد ابو لبده، سلطة وسائل الإعلام في السياسة، دار البشير للطباعة، عمان/الأردن، ط١، ١٩٩٩م، ص ٣٧٨.
- (٣٨) المصدر نفسه، ص ١٠٢.
- (٣٩) ستيفن اينز لابير، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٠.
- (٤٠) محمد علي العويني، دراسات في الإعلام، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧.
- (٤١) المصدر نفسه، ص ٣٠.
- (٤٢) د. عبد العزيز بن عثمان التويجري، مصدر سبق ذكره، ص ٣٠.
- (٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٣.
- (٤٤) Communications and Government In Mass، Fred.Siebert
- Communications edited by Schranum.W.P. 219-226.
- (٤٥) المصدر نفسه.
- (٤٦) Zachariah (Government and Mass Communication) In Reader، Chafee
- ،Public Opinion and Communication – 2 nd ed. edited by Mernend Berelson
- P 227.
- (٤٧) محسن رزوق، الإعلام والسياسة (أسئلة العلاقات أو المصالح الممكنة والمستحيلة)،
- <http://aelatri.maktoobblog.com>، تشرين الثاني ٢٣، ٢٠٠٧ - ص ٨/٩.
- (٤٨) انتعاش السلطة الرابعة في العراق، ١٢/٧/٢٠٠٣،
- مجلة الجامعة الإسلامية/ع (٢٣/ ١)

ص ٦ <http://news.bbc.co.uk/hi/arabic/news>

(٥٠) الشعب العراقي لا يثق بالأبناء، شبكة البناء المعلوماتية، الأحد /٢٦/١٠/٢٠٠٣، ص ١ - ٢.

(٥١) د. وسام فاضل، اتجاهات الجمهور ازاء قنوات شبكة الإعلام العراقي، كلية الإعلام، جامعة

بغداد، بحث غير منشور، تشرين الأول/٢٠٠٣، ص ٤.

(٥٢) امجد اسكندر، مسؤول ادارة LBC في العراقية، جريدة الاتحاد، العدد/٨٤٠، التاريخ/

٢٩/٩/٢٠٠٤، الصفحة الأخيرة.

(٥٣) د. وسام فاضل، اتجاهات الجمهور ازاء قنوات شبكة الإعلام العراقي، مصدر سبق ذكره،

ص ٣ - ٩.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٤.

(٥٥) نشرة خاصة، العراق، بغداد، كانون الثاني، ٢٠٠٤ - Voice of <http://www.voirag.com/>

Iraq Radio، ص ٣.

(٥٦) جريدة الوطن، العدد/١٣٢، التاريخ/٢٩/٨/٢٠٠٤، ص ٢.

(٥٧) جريدة السلام، تلفزيون بغداد، العدد/٧١، التاريخ ٢١ /١٠/٢٠٠٤.

(٥٨) جمال الفياض، تجربتنا، بغداد، بلا دار طباعة، ٢٠٠٤، ص ١٤٠.

(٥٩) مقابلة مع خليل برهان الدين احد مذيعي إذاعة الحرية، قسم المذيعين، ١٩/٥/٢٠٠٤

(٦٠) جريدة الاتحاد، العدد/٨٣١، التاريخ ١٩/٩/٢٠٠٤، ص ٣.

(٦١) مقابلة مع د. طالب عبد المجيد مدير الإذاعة السابق، أستاذ كلية الإعلام ، جامعة بغداد

١٨/١/٢٠٠٤.

(٦٢) الفيحاء، فضائية عراقية، جريدة العدالة، العدد/١٩٧، التاريخ ٣١/٨/٢٠٠٤.

(٦٣) عبد الكريم الطويل، قناة الفرات، جريدة العدالة، الصفحة الأخيرة، العدد/

٢٥٤، ١٠/١١/٢٠٠٤.

(٦٤) أوميد كوبرولو، مأساة الإعلام التركماني الحديث، جريدة القوة الثالثة، صحيفة يومية، صفحة

دراسات وتقارير، الثلاثاء ٦/١١/٢٠٠٨، ص ٥،

http://www.thirdpower.org/show_art_main.cfm.

(٦٥) هيئة علماء المسلمين تدشن محطة إذاعة،

<http://www.shohood.net/show.asp?NewID.1> - ص ١/٥/٢٠٠٥.

(٦٦) إغلاق مقر هيئة علماء المسلمين، العربية نت، 14/11/2007، ص ١

<http://www.alarabiya.net/articles/41656.html>.

(٦٧) العربية نت - تفجير مكتب قناة الرافدين الفضائية، - ٥/٨/٢٠٠٦، ص ٢.

<http://www.alarabiya.net/articles/.html>

- (٦٨) مقابلة مع السيد ماجد عبد الكريم، قسم الأخبار في الإذاعة، التاريخ ٤/٥/٢٠٠٤.
- (٦٩) مقابلة مع بدر اليقوبي، مدير الأخبار سابقاً في قناة آشور، ٤/٦/٢٠٠٤.
- (٧٠) جريدة شمس الحرية، العدد/٩، التاريخ آب/٢٠٠٤، جريدة نصف شهرية، ص ٧.
- (٧١) جريدة الاتحاد، إذاعة الفراتين، العدد/٨٥٨، التاريخ ٢١/١٠/٢٠٠٤.
- (٧٢) راديو دجلة، ١٧/٦/٢٠٠٤، <http://www.alefyaa.com/index>.
- (٧٣) <http://www.alefyaa.com/5/7/2004p.1.2>.
- (٧٤) الشرقية، ١١/٦ – <http://www.alefyaa.com/index/2004-p.1.2>.
- (٧٥) السومرية- فضائية تلفزيونية عراقية متنوعة تبث من بيروت، وكالة الصحافة الفرنسية، <http://webnewsazsaman.com/webnews/data/>، 24/10/2004
- (٧٦) مقابلة مع حسن أبو العلى، احد مسؤولي قناة نهريين، مدير قسم BBC الاذاعي العربي، ٥/٨/٢٠٠٤.
- (٧٧) فيصل الياسري، مدير قناة الديار، مقابلة مع إذاعة سوا، التاريخ ٢٠/٥/٢٠٠٤.
- (٧٨) جريدة المدى، العدد/١٦٦، التاريخ ٣٠/٧/٢٠٠٤، ص ١٣.
- (٧٩) جريدة الزمان، إذاعة الديوانية f m، العدد/١٩٥٣، التاريخ ٢٨/١٠/٢٠٠٤، ص ١٩.

المراجع والمصادر

الكتب العربية والمترجمة:

- ليس اسين، الدفاع من اجل عهد جديد، دروس من حرب الخليج، تعريب: منذر محمد داغر، مركز دراسات الخليج العربي، البصرة، ١٩٩٣.
- محمد السيد سليم، تحليل السياسة الخارجية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٩.
- مختار التهامي، تحليل مضمون الدعاية، النظرية والتطبيق، دار المعارف، مصر، ١٩٧٥.
- احمد سويلم العمري، الرأي العام والدعاية، الدار القومية للطباعة والنشر، بلا تاريخ.
- محمد علي العويني، دراسات في الإعلام الحديث، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٦.
- د.حمدي حسن، مقدمة في دراسة وسائل وأساليب الاتصال، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٧.
- د.محمد عبد الملك، مدخل إلى الإعلام والرأي العام، مكتبة الانجلو المصرية، مطبعة دار الوزان، بلا تاريخ.

- ايرفنج كرسبي، الرأي العام واستطلاعات الرأي الجماهيرية، ترجمة: صادق إبراهيم، دار سندباد للنشر، ط١، عمان/الأردن، ١٩٩٨.
 - د. مسارع الراوي، دنجيب اسكندر، صباح باقر، القيم الاجتماعية ومشكلات المجتمع العراقي، مركز البحوث التربوية والنفسية، جامعة بغداد، المطبعة الحكومية، نيسان، ١٩٦٩.
 - أنور السباعي، التخطيط الإعلام ي السياسي، بلا دار طباعة، ١٩٧١.
 - عبد الغفار رشاد، دراسات في الاتصال، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٨٢.
 - بسيوني ابراهيم عبد الحليم، دور وسائل الاتصال في صناعة القرارات، دراسة تطبيقية على صانعي القرارات في مصر، كلية الإعلام ، القاهرة، شباط/فبراير، ١٩٩١.
 - العلاقة بين الإعلاميين والسياسيين في الوطن العربي، عالم الفكر، المجلد/٢٣، العددان ٢/١، يوليو/تموز، أكتوبر/تشرين أول، ١٩٩٤.
 - راسم محمد الجمل، الاتصال والأعلام في الوطن العربي، بلا دار طباعة، بيروت، ١٩٩١.
 - كمال المنوفي، أصول النظم السياسية المقارنة، شركة الربيعان للنشر والتوزيع، الكويت، ١٩٨٧.
 - ستيفن اينز لابير، لعبة وسائط الإعلام ، ترجمة: شحادة فرع، دار البشير للطباعة، ط١، عمان/الأردن، ١٩٩٩.
 - دوريس ايه جريبر، سلطة وسائل الإعلام في السياسة، ترجمة: سعد ابو لبده، دار البشير للطباعة، ط١، عمان/الأردن، ١٩٩٩.
- الكتب الأجنبية:
- Karl.W.Deutsch، Social Mobilization and Political Development and Social Change. (New York ; John Wily and Sons. Inc، 1960) P. 205.
(Boston: Little، ، Politics and Communication،- Richard R.Fagen،
 - Joan J. Black Opinion Leaders: Lsanyonc، 1996)P.17.،Brownand.coInc
Following The Public Opinion and Auartirly VOL.46 (Summer 1982) P.P.
170. ،169
 - Herbert I.Schiller.Communication and Cultural Domination
(New York:International Art and Sciences Inc;1976)P.P. 139،140.
 - Communications and Government In Mass ، Fred، -Siebert،
،Communications edited by Schranum.W.P. 219-226.

Zachariah (Government and Mass Communication) In Reader ، - Chafee،
Public Opinion and Communication – 2 nd ed. edited by
P227.،MernendBerelson

المجلات والمنشورات:

- محمد سعيد ابو عامود، الإعلام العربي والسياسة الخارجية العربية، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد/١٨٢، السنة/١٦، نيسان/ابريل، ١٩٩٤.
- د.عبد العزيز بن عثمان التوبجري، د. محمد أحمد الشريف، السياسات الاتصالية والإعلامية في العالم الإسلامي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
- رؤوفة حسن الشرقي، الإعلام العربي في عصر التطور التكنولوجي، مجلة الرسالة، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، العدد/٥، أكتوبر/ تشرين أول ١٩٩٧.
- د.محمود شلبية، دور الثقافة في التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، منشورات مؤتمر المنظمة العربية للتربية والثقافة والفنون، تونس، ١٩٩٦.
- ديفد بينهام، كيفين بويل، الديمقراطية أسئلة وأجوبة، اليونيسكو، ١٩٩٦.
- د. ليلي شرف، التحديات التي تواجه الإعلام العربي، مجلة الرسالة، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، العدد/٥، أكتوبر/ تشرين أول، ١٩٩٧.
- د.زهير توفيق حسن، دور وسائل الإعلام في تكوين الاتجاهات وتغيرها، مجلة الآداب - كلية الآداب، جامعة بغداد، العدد/٤٣، ١٩٩٧، ص٥٢.
- حسن عويدات، السياسات الإعلامية العربية الواقع والأفاق، مجلة الرسالة، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، العدد/٥، أكتوبر/ تشرين أول، ١٩٩٧.
- د. وسام فاضل، اتجاهات الجمهور إزاء قنوات شبكة الإعلام العراقي، كلية الإعلام، جامعة بغداد، بحث غير منشور، تشرين الأول/٢٠٠٣.

الصحف:

- امجد اسكندر، مسؤول إدارة LBC في العراقية، جريدة الاتحاد، العدد/٨٤٠، التاريخ/ ٢٩/٩/٢٠٠٤.
- أوميد كوبرولو، مأساة الإعلام التركماني الحديث، جريدة القوة الثالثة، صحيفة يومية سياسية، صفحة دراسات وتقارير، الثلاثاء ١١/٦/٢٠٠٨، ص٥.
- جريدة الوطن، العدد /١٣٢، التاريخ / ٢٩/٨/٢٠٠٤.

http://www.thirdpower.org/show_art_main.cfm?id.

- جريدة السلام، تلفزيون بغداد، العدد ٧١/، التاريخ ٢١/١٠/٢٠٠٤.
- جمال الفياض، تجربتنا، بغداد، بلا دار طباعة، ٢٠٠٤.
- جريدة الاتحاد، العدد/٨٣١، التاريخ، ١٩/٩/٢٠٠٤.
- الفيحاء، فضائية عراقية، جريدة العدالة، العدد/ ١٩٧، التاريخ ٣١/٨/٢٠٠٤.
- عبد الكريم الطويل، قناة الفرات، جريدة العدالة، الصفحة الأخيرة، العدد/٢٥٤، التاريخ ١٠/١١/٢٠٠٤.
- جريدة شمس الحرية، العدد/٩، التاريخ آب/٢٠٠٤، جريدة نصف شهرية.
- جريدة الاتحاد، إذاعة الفراتين، العدد/٨٥٨، التاريخ ٢١/١٠/٢٠٠٤.
- جريدة المدى، العدد/١٦٦، التاريخ ٣٠/٧/٢٠٠٤.
- جريدة الزمان، إذاعة الديوانية f m، العدد ١٩٥٣/، التاريخ ٢٨/١٠/٢٠٠٤.
- مصادر الانترنت:
 - سعيد خمري، الإعلام والديمقراطية المحلية بالمغرب، مجلة الحوار المتمدن، العدد: ١٨٢٤ التاريخ ١٢/٢/٢٠٠٧، <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?> - حسين عويدات، الحق في الاتصال والسياسات الإعلامية العربية، منشورات اللجنة العربية لحقوق الإنسان، ١٢/١٢/٢٠٠٣، <http://hem.bredband.net/dccls2/s100> - محسن رزوق، الإعلام والسياسة (أسئلة العلاقات أو المصالح الممكنة والمستحيلة)، <http://aelatri.maktoobblog.com>، تشرين الثاني ٢٣، ٢٠٠٧ - ص ٨/٩.
 - انتعاش السلطة الرابعة في العراق، ١٢/٧/٢٠٠٣
- <http://news.bbc.co.uk/hi/arabic/news> .
- الشعب العراقي لا يثق بالأبناء، شبكة البناء المعلوماتية، الأحد، ٢٦/١٠/٢٠٠٣.
- نشرة خاصة، العراق، بغداد، كانون الثاني/٢٠٠٤ www.voirag.com / Voice of Iraq
- Radio /
- راديو دجلة، ١٧/٦/٢٠٠٤ - <http://www.alefyaa.com/index>
- <http://www.alefyaa.com/5/7/2004> p.1.2
- الشرقية، 11/6 <http://www.alefyaa.com/index/> 2004 - p.1.2
- السورية، فضائية تلفزيونية عراقية منوعة تبث من بيروت، وكالة الصحافة الفرنسية.
- <http://webnewsazaman.com/webnews/data/> 24/10/2004..
- هيئة علماء المسلمين تدين محطة اذاعة
- <http://www.shohood.net/show.asp?NewID.1> - ص ١٠/٥/٢٠٠٥
- مجلة الجامعة الإسلامية/ع(٢٣/١)

- العربية نت، إغلاق مقر هيئة علماء المسلمين
ص ١. <http://www.alarabiya.net/articles/2007/11/14/41656.html>
- العربية نت، تفجير مكتب قناة الرافدين الفضائية،
ص ٢. <http://www.alarabiya.net/articles/.html>، ٢٠٠٦/٨/٥

المقابلات:

- مقابلة مع خليل برهان الدين احد مذييعي إذاعة الحرية، قسم المذيعين، ٢٠٠٤/٥/١٩.
- (٦٠) مقابلة مع طالب عبد المجيد مدير الإذاعة السابق، أستاذ كلية الإعلام، جامعة بغداد
٢٠٠٤/١/١٨.
- مقابلة مع ماجد عبد الكريم، قسم الأخبار في الإذاعة، التاريخ ٢٠٠٤/٥/٤.
- مقابلة مع بدر اليعقوبي، مدير الأخبار سابقاً في قناة آشور، ٢٠٠٤/٦/٤.
- مقابلة مع حسن أبو العلى، احد مسؤولي قناة نهريين السابقين، مدير قسم BBC الإذاعي
العربي، ٢٠٠٤/٨/٥.
- فيصل الياسري، مدير قناة الديار، مقابلة مع إذاعة سوا، التاريخ ٢٠٠٤/٥/٢٠.

آراء أبي عبيدة بن عبد الله بن
مسعود الفقهية
(دراسة فقهية مقارنة)

الدكتور عبيدة عامر توفيق الدليمي
كلية الشريعة والقانون/ الجامعة الإسلامية

المقدمة

الحمد لله الذي أعلى معالم العلم وأعلامه، وأظهر شعائر الشرع وأحكامه، وبعث رسلاً وأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين إلى سبل الحق هادين، وجعل خاتمهم محمد بن عبد الله الأمين، صلوات ربي وسلامه عليه إلى يوم الدين، فحتم الله به الشرائع وأتم الدين، وجعل له صحابة صادقين إلى سنته متبعين، هم نجوم الأمة وصفوتها إلى يوم الدين، وعندهم أخذ التابعون، فكانوا الوعاء الذي حفظ لهذه الأمة علوم الدين ومن بين هؤلاء التابعين برز علم من أعلام أمة المسلمين، حمل علم نبي الأمة فأداه كما أداه الباقر إنَّه أبو عبيدة بن عبد الله بن مسعود.

فارتأيت أن أجمع مسائله الفقهية وأبين آراءه وسميت البحث (آراء أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود الفقهية دراسة فقهية مقارنة).

أما سبب اختياري لهذا البحث فيرجع إلى عدة أمور:

١- إنَّ أبا عبيدة بن عبد الله بن مسعود شخصية تستحق الدراسة والبحث ولم تدرس من قبل دراسة منهجية شاملة.

٢- تناسر أقواله وأرائه في بطون الكتب من غير وجود كتاب يجمع متفرق أقواله.

٣- القيام بواجب الوفاء تجاه فقيه من فقهاء الأمة.

أما منهجي في البحث:

١- جمع أقوال أبي عبيدة من كتب الفقه.

٢- تبويبها على حسب أبواب الفقه.

٣- إعطاء عنوان لكل مسألة.

٤- ذكر من وافقه في قوله ومن خالفه من الفقهاء الآخرين مع ذكر أدلتهم.

٥- مناقشة الأقوال مع بيان القول المختار.

٦- تخريج الآيات والأحاديث والآثار الواردة في البحث من كتب التخريج المعتمدة.

أما خطتي في البحث:

فقد قسمت البحث على مبحثين:

المبحث الأول: سيرته الذاتية والعلمية.

المبحث الثاني: آراءه الفقهية.

المبحث الأول سيرته الذاتية والعلمية

أولاً: سيرته الذاتية

- اسمه، كنيته، نسبه:

أبو عبيدة بن عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب بن شمش بن فار بن مخزوم بن صاهلة بن كاهل بن الحارث بن تميم بن سعد بن هذيل بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان^(١)، مشهور بكنيته، ويقال أن اسمه عامر، والأشهر أنه لا اسم له غير كنيته^(٢).

سئل أبو زرعة عن اسم أبي عبيدة فقال: اسمه وكنيته واحد^(٣)؛ ولذلك ذكره ابن أبي حاتم في الكنى^(٤).

والذي أرجحه أنه لا اسم له غير كنيته، ولذا عرف في مروياته بأبي عبيدة.

- مولده:

لم تذكر المصادر تاريخ ولادته، ولكن من خلال ما ذكر أبو داود كان أبو عبيدة يوم مات أبوه ابن سبع سنين، ومات أبوه عبد الله سنة ٣٢ للهجرة في أرجح أقوال العلماء فتكون ولادته تقريباً سنة ٢٥ للهجرة^(٥)، والله أعلم.

- أسرته:

أ- أبوه: الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود الهذلي أبو عبد الرحمن من السابقين الأولين إلى الإسلام من أكابر علماء الصحابة؛ أول من جهر بالقرآن بعد رسول الله ﷺ بمكة، ولد قبل البعثة بحوالي عشرين عاماً، توفي سنة (٣٢) للهجرة^(٦).

ب- أمه: زينب بنت معاوية، أو ابنة عبد الله بن أبي معاوية بن عتاب الثقفية، ويقال لها رائطة وهي من الصحابيات اللواتي روين عن النبي ﷺ وروى عن زوجها عبد الله بن مسعود وأخرج لها أصحاب الكتب الستة^(٧).

ج- أخوته:

١- عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود الهذلي كوفي، ثقة، من الطبقة الثانية من كبار التابعين، سمع أباه، روى عنه ابنه ينعقد وروى عن مسروق في الصلاة، توفي سنة (٧٩هـ-)^(٨).

٢- سارة بنت عبد الله بن مسعود، لها رواية عن أبيها^(٩).

د- لم تذكر المصادر شيئاً عن زوجته أو أبنائه.

- نشأته:

لم تذكر المصادر شيئاً عن نشأته سوى أنه نشأ في مدينة الكوفة^(١٠).

- هياته:

كان رحمه الله جميل الوجه كأن وجهه دينار، حسن العينين، يلبس العمامة السوداء وبرنس الخز، ويلبس في يده خاتماً فيه نقش^(١١).

- عبادته:

كان رحمه الله ذاكراً شاكراً^(١٢)، فعن هلال عن أبي عبيدة قال: مادام قلب الرجل يذكر الله فهو في صلاة وإن كان في السوق، وإن يحرك به شفتيه فهو أفضل^(١٣).

وكان رحمه الله أشبه صلاة بعبد الله خاشعاً لله في صلاته، يصلي وما يحرك

شيئاً وما يطرف^(١٤).

ثانياً: سيرته العلمية

- شيوخه:

من أشهر شيوخه الذين أخذ عنهم:

عائشة أم المؤمنين، وأمه زينب الثقفية^(١٥)، وأبو موسى الأشعري عليه السلام^(١٦).

وكعب بن عجرة السالمي: الأنصاري المدني، كنيته أبو محمد، صحابي توفي

سنة ثنتين وخمسين بالمدينة عليه السلام^(١٧).

ومسروق بن الأجدع: الهمداني الكوفي، تابعي ثقة، توفي سنة ثلاث وستين

للهجرة رحمه الله^(١٨).

- تلاميذه:

من أشهرهم:

١- إبراهيم بن يزيد بن عمرو النخعي، سمع المغيرة وأنس بن مالك، ودخل على عائشة

مات سنة خمس أو ست وتسعين للهجرة^(١٩).

٢- تميم بن سلمة: الكوفي السلمي، مات سنة مائة وكان ثقة^(٢٠).

٣- حصين بن جندب: أبو ظبيان كوفي تابعي ثقة مات سنة ست وتسعين^(٢١).

٤- عطاء بن السائب بن زيد النخعي: كوفي يروي عن أبيه والكوفيين مات سنة ست وثلاثين ومائة، وكان قد اختلط بآخره ولم يفحش خطاه^(٢٢).

- مكانته عند المحدثين وبيان ما قال العلماء عنه:

أبو عبيدة بن عبد الله راوية من رواة الحديث، ثقة، كثير الحديث، فقد تلقى العلم عن بعض الصحابة الكرام وكذلك كبار التابعين، وقد أجمع المحدثون على توثيقه ولأجل هذا فإن أصحاب الكتب الستة، وغيرهم من أصحاب المسانيد والمصنفات والآثار^(٢٣) قد خرجوا له في كتبهم وارتضوه كأحد الرواة الثقات عندهم، وكفى بهذا حجة.

قال يحيى بن معين: أبو عبيدة بن عبد الله بن مسعود ثقة لم يسمع من أبيه^(٢٤).

وقال ابن سعد: كان ثقة كثير الحديث^(٢٥).

وقال ابن أبي حاتم: سألت أبي عن أبي عبيدة بن عبد الله هل سمع من أبيه؟ قال:

لم يسمع^(٢٦).

وعن أحمد بن حنبل: كانوا يفضلون أبا عبيدة على أخيه عبد الرحمن^(٢٧).

وعن ابن تيمية: ويقال أن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه لكن هو عالم بحال أبيه،

متلق لآثاره من أكابر أصحاب أبيه ولم يكن في أصحاب عبد الله من يتهم عليه حتى يخاف أن يكون هو الواسطة، فهذا صار الناس يحتجون برواية أبنه وأن قيل أنه لم يسمع من أبيه^(٢٨).

- وفاته:

توفي ليلة إحدى وثمانين، وقيل اثنتين وثمانين للهجرة رحمه الله^(٢٩).

المبحث الثاني

آراؤه الفقهية

المسألة الأولى: تخليل^(٣٠) اللحية في الوضوء

اللحية إذا كانت خفيفة تصف البشرة وجب إيصال الماء إلى البشرة وعليه عامة

الفقهاء^(٣١)، أما إذا كانت كثيفة فقد اختلف الفقهاء في مشروعيتها تخليلها في الوضوء على

ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: استحباب تخليل اللحية في الوضوء: وهو مذهب أبي عبيدة بن

عبد الله بن مسعود، نقل ذلك عنه ابن حزم^(٣٢).

وهو مروي عن عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن أبي أوفى، وعمار بن ياسر، وأبي الدرداء، وابن عمر، والحسن بن علي، والحسن البصري، والشعبي، وابن أبي ليلى، والثوري، والطبري، والاوزاعي، والليث، والزهري، وإسحاق رضي الله عنه.

وهو رواية عن ابن عباس، ومجاهد والنخعي، وابن سيرين، واليه ذهب الحنفية، وجمهور الشافعية والمالكية، وهو مذهب الحنابلة^(٣٣).

والحجة لهم:

١- قوله تعالى: جَآءَ بِبَيِّنَاتٍ جاء ^(٣٤).

وجه الدلالة:

أ- الوجه: وهو ما واجه ما قابله بظاهره وليس الباطن وجهاً.

ب- إن التخليل ليس بغسل فلا يجوز أن يكون موجباً بالآية ولما ثبت عن النبي ﷺ التخليل ثبت أن غسلها غير واجب لأنه لو كان واجباً لما تركه إلى التخليل^(٣٥).

٢- عن ابن عباس رضي الله عنه: {أنه توضأ فغسل وجهه، ثم أخذ غرفةً من ماءٍ فمضمضَ بها واستنشق، ثم أخذَ غرفةً من ماءٍ فجعل بها هكذا أضافها إلى يده الأخرى فغسل بهما وجهه... ثم قال: هكذا رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ^(٣٦).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ كان كثيف اللحية ووضوءه بغرفة واحدة لا يكفي لإيصال الماء إلى ما تحت شعره؛ لأنه باطن دونه حائل معتاد فهو كداخل الأنف والفم، فدلَّ على أن تخليل اللحية مستحب^(٣٧).

٣- عن عثمان رضي الله عنه: {أن رسول الله ﷺ كان يُخلل لحيته^(٣٨).

وجه الدلالة: استحباب تخليل اللحية وعدم وجوبه.

٤- أن أكثر من حكى وضوء رسول الله ﷺ لم يحكه، ولو كان واجباً لما أخل به في وضوئه، ولو فعله في كل وضوء لنقله كل من حكى وضوءه أو أكثرهم، وتركه لذلك يدل على أن غسل ما تحت الشعر الكثيف ليس بواجب، بل يدل على استحباب ذلك^(٣٩).

المذهب الثاني: وجوب تخليل اللحية في الوضوء:

وهو مروى عن عمر بن الخطاب، وابن عمر، وابن عباس، وأنس بن مالك رضي الله عنه، وهو مروى كذلك عن ابن أبي ليلى، وسعيد بن جبيرة، والشعبي.

واليه ذهب ابن عبد الحكم وابن العربي من المالكية، والمزي، وأبو ثور من أصحاب الشافعي ^(٤٠).

والحجة لهم:

١- عن ابن عباس رضي الله عنه: {كان رسول الله ﷺ يتطهر ويخلل لحيته ويقول: هكذا أمرني ربي ﷻ} ^(٤١).

وجه الدلالة: وجوب تخليل اللحية في الوضوء بقوله: {هكذا أمرني ربي ﷻ}.

٢- وعن أنس بن مالك رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ: {كان إذا توضأ أخذ كفاً من ماء فأدخله تحت حنكه فخلل به لحيته وقال: هكذا أمرني ربي عز وجل ﷻ} ^(٤٢).

٣- عن جابر رضي الله عنه قال: {وضأت رسول الله ﷺ غير مرة ولا مرتين ولا ثلاث فرأيتَه يخلل لحيته بأصابعه كأنها أنياب مشط ﷻ} ^(٤٣).

٤- ما روي عن ابن عمر رضي الله عنه: {أن النبي ﷺ كان إذا توضأ عرك عارضيه بعض العراك، ثم شبك لحيته بأصابعه من تحتها ﷻ} ^(٤٤).

وجه الدلالة: دلت الأحاديث السابقة على وجوب تخليل اللحية في الوضوء.

٥- واستدلوا من القياس: يجب غسل باطن شعر الوجه وإن كان كثيفاً كما يجب في الجنابة ولأنه مأمور بغسل الوجه في الوضوء كما أمر بغسله في الجنابة فما وجب في أحدهما وجب في الآخر ^(٤٥).

المذهب الثالث: عدم مشروعية تخليل اللحية

روي ذلك عن القاسم بن محمد، وربيع بن أبي عبد الرحمن، ورواية عن ابن سيرين، وإبراهيم النخعي.

واليه ذهب مالك، والظاهرية ^(٤٦).

والحجة لهم:

- ١- احتجوا بدليل أصحاب المذهب الأول من القرآن، وقالوا إنَّ ما يلزم غسله هو الوجه فلما خفي بنبات الشعر سقط عنه اسم الوجه، وإذا سقط اسمه سقط حكمه^(٤٧).
 - ٢- لم يصحَّ عن رسول الله ﷺ في تخليل اللحية في الوضوء شيء^(٤٨).
- ### المنافشة والقول المختار:

اعترض أصحاب المذهب الأول مذهب أبي عبيدة على القائلين بالوجوب أصحاب المذهب الثاني:

- ١- حديث ابن عباس ؓ روي عن طريق نافع مولى يوسف وهو ضعيف منكر الحديث فلا حجة فيه^(٤٩).
- ٢- حديث أنس بن مالك فيه الوليد بن زوران وهو مجهول الحال فلا حجة فيه^(٥٠).
- ٣- حديث جابر فيه أصرم بن غياث النيسابوري قال عنه البخاري منكر الحديث^(٥١).
- ٤- حديث ابن عمر ؓ في إسناده عبد الواحد وهو مختلف فيه^(٥٢).
- ٥- واعترض على قياسهم: بأنَّ غسلَ الجنباءة أغلظ ولهذا وجب غسلُ كلِّ البدن ولم يجز مسح الخف بخلاف الوضوء، ولأنَّ الوضوء يتكرر فيشقُّ غسلُ البشرة فيه مع الكثافة بخلاف الجنباءة^(٥٣).

واعترضوا على ما احتجَّ به أصحاب المذهب الثالث:

بان الأدلة التي وردت من السنة في تخليل اللحية وردت من طرق كثيرة عن جماعة من الصحابة، وفيها الصحيح والحسن والضعيف، وقد صحح الترمذي، وابن خزيمة، وابن حبان، والدارقطني، والحاكم، وابن دقيق العيد، وابن الصلاح بعضها وحسن البخاري بعضها^(٥٤).

فالقول المختار: ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول مذهب أبي عبيدة والله

أعلم.

المسألة الثانية: إطالة القيام بعد الرفع من الركوع

اختلف الفقهاء في جواز تطويل القيام بعد الرفع من الركوع على مذهبين:

المذهب الأول: جواز تطويل الاعتدال بعد الرفع من الركوع.

وهو مذهب أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود.

عن إبراهيم النخعي، قال: كان أبو عبيدة بن عبد الله بن مسعود يطيل القيام بعد الركوع فكانوا يعيبون ذلك عليه^(٥٥).

عن الحكم: أن أبا عبيدة بن عبد الله بن مسعود كان يُصلي بالناس فإذا رفع رأسه من الركوع قام قدر ما يقول: اللهم ربنا لك الحمد ملء السموات وملء الأرض، وملء ما شئت من شيء بعد، أهل الثناء والمجد، لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت، ولا ينفع ذا الجد منك الجد^(٥٦).

واليه ذهب الشافعي وأصحابه في رواية، والحنابلة وبعض الظاهرية^(٥٧).

والحجة لهم:

١- عن حذيفة رضي الله عنه قال: {صليتُ مع النبي ﷺ ذات ليلة فافتتح البقرة، فقلتُ يركعُ عند المائة ثم مضى، فقلتُ يصلي بها في ركعة فمضى، فقلتُ يركعُ بها، ثم افتتح النساءَ فقرأها، ثم افتتح آل عمران فقرأها يقرأ مترسلاً... وفيه: فكان ركوعه نحواً من قيامه، ثم قال سمع الله لمن حمده، ثم قام طويلاً قريباً مما ركع... الحديث^(٥٨).

وجه الدلالة: جواز إطالة الاعتدال بعد الرفع من الركوع.

٢- عن ابن عباس رضي الله عنه أن النبي ﷺ إذا رفع رأسه من الركوع قال: {اللهم ربنا لك الحمد ملء السموات وملء الأرض وما بينهما وملء ما شئت من شيء بعد أهل الثناء والمجد لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت ولا ينفع ذا الجد منك الجد^(٥٩).

وجه الدلالة: الحديث يدل على مشروعية تطويل الاعتدال من الركوع والذكر فيه بهذا^(٦٠).

٣- عن أنس رضي الله عنه قال: {ما صليتُ خلفَ أحدٍ أوجز صلاةً من رسول الله ﷺ في تمام... وكان رسول الله ﷺ إذا قال سمع الله لمن حمده قام حتى نقول قد أوهم^(٦١).

وجه الدلالة: الحديث يدل على أن الاعتدال ركن طويل^(٦٢).

المذهب الثاني: عدم جواز الإطالة في الاعتدال بعد الرفع من الركوع واليه ذهب الحنفية، والمالكية ورواية عن أصحاب الشافعي، وبه قال بعض الظاهرية^(٦٣).
فالحنفية لم يعدوا الاعتدال ركن^(٦٤).

وأصحاب الشافعي قالوا الإطالة في الاعتدال مبطل للصلاة^(٦٥).
والإمام مالك قال: ترك الاعتدال رخصة^(٦٦).

والحجة لهم:

١- انه ركنٌ خفيف لأنه يشرعُ تابعاً لأجلِ الفصل لا أنه مقصود، ثم أن التطويل ينفي الموالاة^(٦٧).

٢- لم يُسن فيه تكرير التسيحات كالركوع والسجود^(٦٨).

المناقشة والقول المختار:

اعترض أصحاب المذهب الأول على ما أحتجَّ به أصحاب المذهب الثاني.

١- أنه قد ثبت بالأدلة النصية الثابتة السابقة ذكرها أن القيام ركنٌ طويل^(٦٩).

٢- قولهم أنَّ الطول ينفي الموالاة فباطل؛ لأنَّ معنى الموالاة أن لا يتخلل فصل طويل بين الأركان مما ليس فيها، وما ورد الشرع فيه لا يصح نفي كونه منها^(٧٠).

٣- إنَّ قياسهم فاسد لأنه في مقابلة النص على انه قد ثبتت مشروعية أذكار في الاعتدال أطول من الذكر المشروع في الركوع والسجود^(٧١) كما في حديث ابن عباس.

٤- إنَّ التطويل والتخفيف من الأمور الإضافية، فقد يكون الشيء خفيفاً بالنسبة إلى عادة قوم، طويلاً بالنسبة لعادة آخرين، فان صلاة النبي ﷺ التي كان يوجزها ويكملها التي كانت أخف الصلاة وأتمها أنه ﷺ كان يقوم فيها من الركوع حتى يقول القائل أنه قد نسي^(٧٢).

أضيف: أن مراعاة أحوال المصلين ينبغي للإمام أن يفعل في الغالب ما كان النبي ﷺ يفعله في الغالب وإذا اقتضت المصلحة أن يطيل أكثر من ذلك أو يقصر عن ذلك فعل ذلك كما كان النبي ﷺ أحياناً يزيد على ذلك وأحياناً ينقص عن ذلك^(٧٣).

فأقول المختار: ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول مذهب أبي عبيدة.

المسألة الثالثة: الخروج من الصلاة بتسليمتين

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على مذهبين:

المذهب الأول: أنَّ المشروع في الخروج من الصلاة الخروج بتسليمتين.

وهو مذهب أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود، نقل ذلك عنه ابن حزم^(٧٤).

نقل ذلك عن: أبي بكر الصديق، وعمر، وعلي، وابن مسعود، وعمار بن ياسر، وخيثمة، والأسود، وعلقمة، وعبد الرحمن بن أبي ليلى، والشعبي، والثوري. واليه ذهب: الحنفية، والشافعية، والحنابلة، والظاهرية^(٧٥). وقد اختلف أصحاب هذا المذهب في التسليمين من حيث الوجوب وعدمه، ونقاش هذه المسألة في غير هذا الموضع^(٧٦).

والحجة لهم:

١- عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: {رأيت النبي ﷺ يسلم حتى يرى بياض خده عن يمينه ويساره^(٧٧)}. وفي رواية: كان رسول الله ﷺ يسلم عن يمينه وعن يساره {السلام عليكم ورحمة الله^(٧٨)}.

٢- عن عامر بن سعد بن أبيه قال: {كنت أرى رسول الله ﷺ يسلم عن يمينه وعن يساره حتى يرى بياض خده^(٧٩)}.

٣- عن وائل بن حجر قال: {صليتُ مع رسول الله ﷺ فكان يُسَلِّمُ عن يمينه السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وعن شماله، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته^(٨٠)}.

وجه الدلالة من الأحاديث: إنَّ المشروع في التسليم تسليمتان للخروج من الصلاة. المذهب الثاني: أنَّ المشروع في الخروج من الصلاة الإقتصار على تسليمية واحدة. وإلى هذا ذهب علي، وابن عمر، وأنس بن مالك، وسلمة بن الأكوع، وعائشة، وعمر بن عبد العزيز، والحسن البصري، ومحمد بن سيرين، ومالك^(٨١).

والحجة لهم:

١- عن أنس رضي الله عنه: {أنَّ رسول الله ﷺ كان يُسَلِّمُ تسليمَةً واحدةً^(٨٢)}.

٢- عن سلمة بن الأكوع قال: {رأيت رسول الله ﷺ فسَلَّمَ تسليمَةً واحدةً^(٨٣)}.

٣- عن عائشة (رضي الله عنها): {أنَّ رسول الله ﷺ كان يسلم في الصلاة تسليمية واحدة تلقاء وجهه، ثم يميل إلى الشق الأيمن^(٨٤)}.

٤- عن سهل بن سعد {أنَّ رسول الله ﷺ سَلَّمَ تسليمَةً واحدةً تلقاء وجهه^(٨٥)}.

وجه الدلالة من الأحاديث:

إنَّ المشروع في التسليم للخروج من الصلاة الإقتصار على تسليمية واحدة.

المناقشة والقول المختار:

اعترض أصحاب القول الأول على ما احتجَّ به أصحاب المذهب الثاني:

- ١- قال النووي: ليس في الاقتصار على تسليمة واحدة شيء ثابت^(٨٦).
- ٢- حديث سلمة بن الأكوع في إسناده يحيى بن راشد البصري، قال يحيى بن معين: ليس بشيء، وقال النسائي: ضعيف^(٨٧).
- ٣- حديث عائشة في إسناده زهير بن محمد ضعيف كثير الخطأ لا يحتجُّ به^(٨٨).
أجيب: أن زهير بن محمد قد أخرج له الشيخان^(٨٩).
- ٤- حديث سهل بن سعد في إسناده عبد المهيمن بن عباس، قال البخاري: إنه منكر الحديث، وقال النسائي إنه متروك^(٩٠).

فالقول المختار: ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول مذهب أبي عبيدة لقوة أدلتهم

ورجحائها.

المسألة الرابعة: (كسر بيض النعام)

أختلف الفقهاء في المحرم إذا كسر بيض النعام ما عليه من جزاء على خمسة

مذاهب:

المذهب الأول: صوم يوم أو إطعام مسكين:

وهو مذهب أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود.

نقل ذلك عنه ابن حزم، عن أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود قال: {في بيض

النعام يصيبها المحرم صوم يوم أو إطعام مسكين^(٩١).

وهو مروى عن أبي موسى الأشعري، وعبد الله بن مسعود في رواية، وابن

سيرين^(٩٢).

والحجة لهم:

١- عن عائشة (رضي الله عنها): {أن رسول الله ﷺ سئل عن بيض نعام أصابها محرم؟

فقال ﷺ في كل بيضة صيام يوم أو إطعام مسكين^(٩٣).

وجه الدلالة: أن المحرم إذا كسر بيض النعام ففيه صيام يوم أو إطعام مسكين.

٢- عن معاوية بن قرة رضي الله عنه أن رجلاً أوطأ بغيره بيض نعام، فسأل علياً رضي الله عنه فقال: عليك لكل بيضة ضراب ناقة، فانطلق إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبره فقال: لقد سمعت ما قال: **وعليك في كل بيضة صيام يوم أو إطعام مسكين** ^(٩٤).

وجه الدلالة: أن النبي صلى الله عليه وسلم أخبر الرجل في بيض النعام إذا كسره المحرم فيه صيام يوم أو أطعام مسكين.

المذهب الثاني: في بيضة النعامة ثمنها (قيمتها)

وهو قول عمر، وعبد الله بن مسعود في رواية ثانية، وابن عباس، وإبراهيم، والشعبي، والزهري رضي الله عنهم.

وإليه ذهب الحنفية، والشافعية، والحنابلة في القول الراجح.

إلا أن الحنفية قالوا: إن خرج منها فرخ ميت فقيمته حياً.

وقال الشافعية: إن كسرها وفيها فرخ، ففيها قيمة بيضة فيها فرخ ^(٩٥).

والحجة لهم:

١- عن ابن عباس رضي الله عنه عن كعب بن عجرة: {أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى في بيض النعام أصابه محرماً بقدر ثمنه} ^(٩٦).

٢- عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: {في بيض النعام يُصيبه المحرم ثمنه} ^(٩٧).

وجه الدلالة: المحرم إذا كسر بيض النعام ففيه قيمته.

المذهب الثالث: في بيضة النعامة عشر ثمن البدنة وهو مذهب الإمام مالك ^(٩٨).

والحجة لهم: قياساً على جنين الحرة الذي فيه عشر دية أمه ^(٩٩).

المذهب الرابع: لا شيء فيه.

وإليه ذهب الشافعية والحنابلة في قول لهما، وهو مذهب الظاهرية ^(١٠٠).

والحجة لهم: أن البيض ليس صيداً ولا يسمى صيداً ولا يقتل، وإنما حرم الله

تعالى على المحرم قتل صيد البر فقط ^(١٠١).

المذهب الخامس: في كل بيضة لقاح ناقة.

وهو قول علي، ومعاوية، وعطاء رضي الله عنهم ^(١٠٢).

والحجة لهم:

١- حديث معاوية بن قرة رضي الله عنه الذي سبق ذكره وفيه: {عليك لكل بيضة ضراب ناقة...} (١٠٣).

المناقشة والقول المختار

اعترض على ما احتجَّ به أصحاب المذهب الثاني.

١- حديث أبي هريرة رضي الله عنه فيه أبو المهزم يزيد بن سفيان ضعيف جداً، قال شعبة: لو أعطوه فلساً لحدثهم سبعين حديثاً (١٠٤).

٢- حديث ابن عباس عن كعب بن عجرة رضي الله عنه فيه حسين بن عبد الله: قال ابن المديني تركت حديثه، وقال النسائي متروك الحديث (١٠٥).

اعترض على أصحاب المذهب الثالث مذهب الإمام مالك:

١- قولهم هذا لا يوجد في قرآن ولا سنة.

٢- إنه قياس للخطأ على الخطأ، فما جعل الله تعالى قط في جنين الحرة ولا في جنين الأمة عشر دية أمه (١٠٦).

واعترض على أصحاب المذهب الرابع:

إنه قد ثبت ذلك بنص الشرع.

القول المختار: إنَّ ما ذهب إليه أصحاب المذهبين الأول والخامس قائم على

نفس حديث معاوية بن قرة، فمن أراد أن يأخذ بقول علي رضي الله عنه في كل بيضة ضراب ناقة فليأخذ؛ لأنَّ النبي صلى الله عليه وسلم لم ينكر هذا، ومن أراد أن يأخذ بالرخصة كما سماها رسول الله صلى الله عليه وسلم فليأخذ بمذهب أبي عبيدة صيام يوم أو أطعام مسكين، عملاً بالأدلة، والله أعلم.

المسألة الخامسة: نبيذ (١٠٧) الجر (١٠٨) الأخضر

اختلف الفقهاء في جواز شرب نبيذ الجر الأخضر على مذهبين:

١- **المذهب الأول:** جواز شرب نبيذ الجر الأخضر، وقالوا: إنَّ أدلة الجواز ناسخة للنهي (١٠٩).

وهو مذهب أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود.

عن عبد الله بن يزيد قال: {رأيت أبا عبيدة بن عبد الله بن مسعود يشرب النبيذ

في جرٍ أخضر، وقال: إنَّ مُحَرَّم ما أحلَّ الله كمستحلٍّ ما حرم الله} (١١٠).

وبه قال: عبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وعائشة وسعد ابن أبي وقاص، وعمران بن الحصين، وأنس بن مالك، وأسامة بن زيد رضي الله عنه.
كذلك قاله به عبد الرحمن بن أبي ليلى، وإبراهيم النخعي، والشعبي، وهلال بن يسار، والضحاك، وابن الحنفية.
واليه ذهب أبو حنيفة، والشافعي، وأحمد، والظاهرية، وبه قال الإمام مالك في الجرار والآدم غير المزفتة ^(١١١).

والحجة لهم:

١- عن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: {كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنِ الْأَشْرَبَةِ فِي ظُرُوفِ الْآدَمِ} ^(١١٢)، فاشربوا في كلِّ وعاء غير أن لا تشربوا مسكرًا ^(١١٣).
وجه الدلالة: فيه دليل على نسخ النهي عن الانتباز في الأوعية، ومنها الجرار الخضر.

المذهب الثاني: عدم جواز شرب نبيذ الجر الأخضر.

وقالوا: أنَّ النسخ لم يدخل الأدلة.
وقد ثبت على التحريم وقال به: عمر بن الخطاب، وعلي، وابن عمر، وأبو سعيد الخدري، وابن عباس رضي الله عنه ^(١١٤).

والحجة لهم:

١- عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ: {أَنَّهُ نَهَى عَنِ الْمُزْفَتِ وَالْحَنْتَمِ وَالنَّقِيرِ، قِيلَ لِأَبِي هُرَيْرَةَ مَا الْحَنْتَمُ؟ قَالَ الْجَرَارُ الْخَضِرُ} ^(١١٥).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ نهى عن الانتباز في الجرار الخضر.

٢- عن عمرو بن مرة قال سمعت زاذان يقول: سألت ابن عمر عما نهى عنه رسول الله ﷺ من الأوعية أخبرناه بلغنكم وفسره لنا بلغتنا، فقال: نهى رسول الله ﷺ عن الحنتمة وهي الجرة، ونهى عن الدباء وهي القرعة، ونهى عن النقير وهو أصل النخل يُنْقَرُ نقراً، ونهى عن المُزْفَت وهي المقير، وأمر أن ينبذ في الأسقية ^(١١٦).
وجه الدلالة: عدم جواز الانتباز في الجرار سواء كانت خضراء أم غير خضراء.

المناقشة والقول المختار:

اعترض أصحاب المذهب الأول على ما أحتجَّ به أصحاب المذهب الثاني.

١- إنَّ النسخ ثابت كما ذكرنا في أحاديث صحاح ثابتة، وإنَّ جل الصحابة رَووا الإباحة ورجعوا عن النهي، ولم يثبت عليه إلا قليل من الصحابة والتابعين^(١١٧).

أجيب: إنَّ النسخ لم يثبت إلا من طريق بريدة عن أبيه، ومن طريق سالم بن أبي الجعد عن جابر فقط، وهذا يخالف النقل المتواتر الذي فيه أحاديث النهي^(١١٨).

القول المختار: ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول؛ ذلك أنَّ النسخ ثبت بدليل لا

لبس فيه.

قال الخطابي: القول بالنسخ هو أصح الأقاويل^(١١٩):

كذلك: إنَّ الانتباز في هذه الجرار كان منهيّاً عنه في أول الإسلام خوفاً من أن يصير مسكراً فيها ولا نعلم به فتتلف ماليته وربما شربهُ الإنسان ظاناً أنه لم يصرْ مسكراً فيصيرُ شارباً للمسكر وكان العهد قريباً بتحريم المسكر فلما طال الزمانُ واشتهر تحريم المسكر وتقرر ذلك في نفوسهم نسخ ذلك وأبيح لهم الانتباز في كل وعاء بشرط أن لا تشربوا مسكراً^(١٢٠).

المسألة السادسة: اختلاف المتبايعين في ثمن السلعة

اتفق الفقهاء على أنه إذا اختلف المتبايعان في ثمن السلعة بعد بيعها وكان

لأحدهم بينة حكم له بها^(١٢١)، واختلفوا فيما إذا لم توجد بينة على مذهب:

المذهب الأول: القول قول البائع مع يمينه

وهو مذهب أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود (رضي الله عنهما) نقل ذلك عنه

ابن حزم رحمه الله^(١٢٢).

المذهب الثاني: القول قول البائع أو يترادان البيع.

وبه قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه

وإليه ذهب الشعبي وأحمد في رواية^(١٢٣).

والحجة لهم:

١- عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قول رسول الله ﷺ: {إذا تبايع المتبايعان بيعاً ليس

بينهما شهود، فالقول ما قال البائع أو يترادان البيع^(١٢٤).

وجه الدلالة: القول قول البائع إذا وقع الاختلاف في الثمن بينه وبين المشتري أو يترادان البيع.

المذهب الثالث: إن كانت السلعة قائمة تحالفا وفسخ البيع، وإليه ذهب الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة في رواية. وإن كانت مستهلكة اختلفوا فقال إبراهيم النخعي، والثوري، والأوزاعي، وأبو حنيفة، وأبو يوسف، ومالك:

القول قول المشتري مع يمينه، وقال زفر إن اتفقا على أن الثمن من جنس واحد فالقول قول المشتري، فإن اختلفا في الجنس تحالفا وترادا قيمة البيع، وقال الشافعي، وأحمد، ومحمد بن الحسن، ورواية عن مالك: يتحالفاً مثل لو كانت السلعة قائمة ويترادان قيمة البيع^(١٢٥).

والحجة لهم:

١- ما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: {إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة فإنهما يتحالفاً ويترادان}^(١٢٦).

وجه الدلالة: إذا اختلف المتبايعان في ثمن السلعة والسلعة قائمة فإنهما يتحالفاً ويترادان السلعة.

٢- إن كل واحد منهما مدع ومدعى عليه، فإن البائع يدعي عقداً بعشرين ينكره المشتري، والمشتري يدعي عقداً بعشرة ينكره البائع، والعقد بعشرة غير العقد بعشرين، فشرعت اليمين في حقهما^(١٢٧).

أما حجتهم في المستهلكة:

١- قوله ﷺ: {والسلعة قائمة}.

وجه الدلالة: أنه لا يشرع التحالف عند تلفها^(١٢٨).

٢- لأنهما اتفقا على نقل السلعة إلى المشتري واستحقاق عشرة في ثمنها واختلفا في عشرة زائدة البائع يدعيها والمشتري ينكرها، والقول قول المنكر، وحيث تركنا هذا القياس حال قيام السلعة للحديث الوارد فيه، ففيما عداه يبقى على القياس^(١٢٩).

إما الشافعي وغيره من العلماء ممن ذهب مذهبه فالحجة لهم:

١- أن التحالف إذا ثبت مع قيام السلعة مع أنه يمكن معرفة ثمنها للمعرفة بقيمتها، فإن الظاهر أن الثمن يكون بالقيمة فمع تعذر ذلك أولى^(١٣٠).

المذهب الرابع: القول قول المشتري مع يمينه سواء كانت السلعة قائمة أو مستهلكه. وهو مذهب داود الظاهري وأبي ثور^(١٣١).

والحجة لهم:

لأنَّ البائع يدعي عشرة زائدة ينكرها المشتري والقول قول المنكر^(١٣٢).

المذهب الخامس وفيه تفصيل.

أ- إن كانت السلعة في يد المشتري وهي غير معروفة للبائع، وكان الثمن عند البائع بعد، فالقول قول مصحح البيع منهما كائناً من كان مع يمينه.

ب- فإن كانت السلعة والثمن معاً في يد أحدهما فالقول قوله مع يمينه.

ج- فإن كانت السلعة بيد البائع، والثمن بيد المشتري فيتخالفان ويبطل البيع وهو مذهب ابن حزم الظاهري رحمه الله^(١٣٣).

والحجة له في الأقوال الثلاثة:

أ- لأنه مدعى عليه نقل شيء عن يده ومن كان في يده شيء فهو في الحكم له، فليس عليه إلا اليمين.

ب- لأنه مدعى عليه.

ج- لأنَّ كلَّ واحد منهما مدعى عليه فيتخالفان^(١٣٤).

المناقشة والقول المختار:

اعترض أصحاب المذهب الثاني على ما احتجَّ به الباقر:

١- ما احتجَّ به أبو عبيدة بن عبد الله لا يصحُّ؛ لأنَّ أبا عبيدة لم يدرك أباه ولم يسمع منه^(١٣٥).

٢- وما احتجَّ به أصحاب المذهب الثالث لا يصحُّ كذلك، وذلك لأنَّ الراوية التي اعتمدوا عليها لا تصحُّ فيها محمد بن أبي ليلي ضعيف، وتفريقهم بين السلعة القائمة والمستهلكة لا دليل عليه؛ لأنَّ لفظ (والسلعة قائمة) لا يصحُّ، والروايات في ذلك كلها ضعيفة، والباقي كله قياس يخالف النص فلا يصحُّ شيء منه^(١٣٦).

٣- وما احتجَّ به أصحاب المذهب الرابع ليس صحيحاً؛ لأنَّ البائع لم يوافق المشتري قط على ما ادَّعاه في ماله، وإنما أقرَّ له بانتقال الملك، وبالباع على صفة لم يصدقها المشتري فيها، فلا يجوز أن يقضي للمشتري بإقرار هو مكذوب له^(١٣٧).

٤- ما أحتجَّ به أصحاب المذهب الخامس على تفصيله يخالف النص الصريح الصحيح لأصحاب المذهب الثاني.

فالقول المختار: ما ذهب إليه أصحاب المذهب الثاني والله أعلم.

المسألة السابعة: حكم اقتضاء الذهب من الورق والورق من الذهب

اختلف الفقهاء في الرجل يكون له على الرجل دراهم في ذمته إلى أجل، فيريد أن يصرفها منه دنائير نقداً أو العكس على مذهبين:

المذهب الأول: عدم جواز اقتضاء الذهب من الورق أو العكس.

وهو مذهب أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

عن ابن سيرين: قال لي أبو عبيدة بن عبد الله بن مسعود: {لا تأخذنَّ الذهب من الورق يكون لك على الرجل، ولا تأخذنَّ الورق من الذهب} (١٣٨).

نُقل ذلك عن: عمر بن الخطاب وابن عباس وعبد الله بن مسعود، ورواية عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه. كذلك نُقل عن ابن سيرين، والنخعي، وابن شبرمة، وهو رواية عن سعيد بن المسيب وسعيد بن جبيرة.

وليه ذهب الشافعي في قول، وابن حزم (١٣٩).

والحجة لهم:

١- عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: {لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا غائباً بناجز} (١٤٠).

وجه الدلالة: قوله {لا تبيعوا غائباً بناجز}: انه ﷺ نهى عن بيع غائب بناجز ولم يفصل بين صرف وغيره، فهو على عمومته (١٤١).

٢- عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله ﷺ: {الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح مثلاً بمثل سواء بسواء يداً بيد؛ فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد} (١٤٢).

وجه الدلالة: العمل الذي وصفنا ليس يداً بيد بل أحدهما غائب، ولعله لم يخرج من معدنه بعد فهو محرَّم بنص كلامه ﷺ (١٤٣).

المذهب الثاني: جواز اقتضاء الذهب من الورق والورق من الذهب.

نُقل ذلك عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه في رواية ثانية، وإليه ذهب سعيد بن جبير والحسن البصري، وطاووس، والزهرى، وقاسم، والحكم، وإبراهيم، وعطاء، وقتادة، ورواية ثانية عن سعيد بن المسيب.

وإليه ذهب أبو حنيفة، ومالك، ورواية ثانية عن الإمام الشافعي، وبه قال الإمام أحمد وجمهور الظاهرية^(١٤٤).

والحجة لهم:

١- عن سعيد بن جبير عن ابن عمر رضي الله عنه قال: كنت أبيع الإبل بالبيع، فأبيع بالدنانير وأخذ الدراهم، وأبيع بالدراهم وأخذ الدنانير، أخذ هذه من هذه وأعطى هذه من هذه، فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في بيت حفصة فقلت: يا رسول الله رويدك أسألك؟ إنني أبيع الإبل بالبيع فأبيع بالدنانير وأخذ الدراهم، وأبيع بالدراهم وأخذ الدنانير، أخذ هذه من هذه وأعطى هذه من هذه، فقال: رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا بأس أن تأخذ بسعر يومها ما لم تفترقا وبينكما شيء^(١٤٥).

وجه الدلالة: جواز الاستبدال عن الثمن الثابت في الذمة بغيره.

المنافشة والقول المختار:

اعترض أصحاب المذهب الأول على ما احتج به أصحاب المذهب الثاني، بأن الحديث في إسناده سمالك بن حرب ضعيف كان يقبل التلقين، شهد عليه بذلك شعبة^(١٤٦).
أجيب: بأن سمالك بن حرب وإن تكلم فيه بعض العلماء فقد أحتج به مسلم، ووثقه يحيى بن معين، وقال أبو حاتم صدوق، وقال ابن عدي: أحاديثه حسان^(١٤٧).

فالقول المختار ما ذهب إليه أصحاب المذهب الثاني مذهب جمهور الفقهاء.

المسألة الثامنة: مشروعية السلم^(١٤٨)

اختلف الفقهاء في مشروعية السلم على مذهبين:

المذهب الأول: السلم مكروه

وهو مذهب أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود.

نقل ذلك عنه ابن حزم: أن أبا عبيدة كان يكره السلم كله^(١٤٩).

وبه قال: سعيد بن المسيب^(١٥٠).

ويحتج لهم:

١- عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: {لا يحلُّ سلفٌ وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك} (١٥١).

وجه الدلالة:

فيه دليل على تحريم بيع ما ليس في ملك الإنسان ولا داخلاً تحت مقدراته والمُسَلَّم فيه عند عقد السلم غير موجود عند البائع (١٥٢).

المذهب الثاني: السَلَم جائز

وهو مذهب الصحابة والتابعين وفقهاء الأمة أجمعين (١٥٣).

والحجة لهم:

قوله تعالى: جَاءَ بِبَيْبِيبٍ (١٥٤).

وجه الدلالة: إن السلم جائز لدخوله تحت عموم الآية (١٥٥).

٢- عن ابن عباس ﷺ قال: قدم النبي ﷺ المدينة وهم يسلفون بالتمر السنتين والثلاث، فقال: {من أسلف في شيء، ففي كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم} (١٥٦).

وجه الدلالة: جواز السَلَم بشروط.

٣- الإجماع: أجمع المسلمون على جواز السَلَم، وذلك لشدة الحاجة إليه، قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أنَّ السَلَم جائز (١٥٧).

٤- المنقول: لأنَّ بالناس حاجة إليه؛ لأنَّ أرباب الزروع والثمار يحتاجون إلى النفقة عليها لتكمل، فجوز لهم السَلَم ليرتفقوا وليرتفق المسلم بالاسترخاء (١٥٨).

المناقشة والقول المختار:

أعترض أصحاب المذهب الثاني على ما احتجَّ به أصحاب المذهب الأول: أنَّ مذهب أبي عبيدة يخالف ما أجمعت عليه الأمة من جواز السَلَم. كذلك إنَّ قوله بالكراهة ليس تحريماً للعقد بل قول بجوازه مع الكراهة، وهذا لا يمنع الإجماع. أما ما نقل عن سعيد بن المسيب فهو غير صحيح؛ لأنَّه تكلم في السَلَم وشروطه، وقال ليس به بأس (١٥٩).

وقد أوضح الدكتور هاشم جميل أنَّ سعيد بن المسيب من القائلين بجواز عقد السَلَم (١٦٠).

ثم إنَّ الدليل الذي احتجَّوا به قد خصص بالأدلة الدالة على جواز السِّلَم، فلا يبقى هذا العموم على ظاهره^(١٦١).

المسألة التاسعة: تحليف أهل الكتاب

أُتفق العلماء على أنَّ التحليف لا يكون إلا بالله للمسلم أو غير المسلم، ولكن اختلفوا في صيغة التحليف لأهل الكتاب على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: لا يُحْلَفُ إلا باسم الجلالة (الله).

وهو مذهب أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود.

نقل ذلك عنه ابن حزم من طريق يحيى بن ميسرة عن عمرو بن مرة: قال: {كنت مع أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود وهو قاضي فاختصم إليه مسلم ونصراني، ففضى باليمن على النصراني؟ فقال له المسلم: استحلفه لي في البيعة؟ فقال له أبو عبيدة: استحلفه بالله و خل سبيله} (١٦٢).

وبه قال: ابن عمر، وعلي، وزيد بن ثابت، وأبو موسى الأشعري.

وروي ذلك عن: ابن سيرين، وعمر بن عبد العزيز والثوري، وأبو عبيد، وهو رواية عن شريح.

وإليه ذهب أبو حنيفة، ومالك، وأحمد في رواية، والظاهرية^(١٦٣).


والحجة لهم:

- ۱- قوله تعالى : چگن نٹ نٹئدھج^(۱۶۴).
 ۲- قوله تعالى جۇوؤوؤوؤج^(۱۶۵).
 ۳- قوله تعالى : ج□□□□ج^(۱۶۶).

وجه الدلالة: أن الله لم يأمر أحداً بأن يزيد في الحلف على بالله شيئاً، فلا يحل لأحد أن يزيد شيئاً^(١٦٧).

۲- عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: {من كان حالفاً فلا يحلف إلا بالله} (١٦٨).

وجه الدلالة: نصٌ جلي على إبطال أيّ زيادةٍ في التحليف على اسمِ الجلالة للمسلم أو غير المسلم^(١٦٩).

٣- ما روي عن أبي الهياج قال: {استعملني علي  على السواد وأمرني أن استحف أهل الكتاب بالله} (١٧٠).

٤- عن المغيرة بن مقسم قال: {كَتَبَ عمرو بن عبد العزيز في أهل الكتاب أن يُستحلفوا بالله} (١٧١).

وجه الدلالة: ظاهرُ الأثرين أنه لا يجوز الحلفُ إلا بالله خالصاً.

المذهب الثاني: يستحلفون بالله الذي لا إله إلا هو وهو رواية عن الإمام مالك (١٧٢).
والحجة له:

١- عن ابن عباس ؓ: أن رسول الله ﷺ قال لرجل حلفه: {احلف بالله الذي لا إله إلا هو ما له عندك شيء} (١٧٣).

٢- عن ابن الزبير عن النبي ﷺ: {أن رجلاً حلف بالله الذي لا إله إلا هو كاذباً فغفر له} (١٧٤).

٣- عن أبي هريرة ؓ قال: قال رسول الله ﷺ: {رأى عيسى ابن مريم رجلاً يسرقُ فقال له أسرفت؟ فقال: لا والله الذي لا إله إلا هو؟ فقال عيسى عليه السلام: آمنت بالله وكذبت عيسى} (١٧٥).

وجه الدلالة: أن التحليف يكون بالله الذي لا إله إلا هو، وإن هذه الصيغة أقرت من

نبيين.

المذهب الثالث: يُستحلف أهل الكتاب بما يعظمون، فيستحلف اليهودي بالله الذي أنزل التوراة على موسى، والنصرانيُّ بالله الذي أنزل الإنجيل على عيسى. نقل ذلك عن إبراهيم النخعي، وكعب بن سور، والشعبي، وهو رواية عن شريح. وإليه ذهب الحنفية، والشافعية، والحنابلة في رواية لهم (١٧٦).

والحجة لهم:

١- عن البراء بن عازب ؓ قال: {مُرَّ على النبي ﷺ بيهودي محمماً مجلوداً، فدعاهم ﷺ فقال: هكذا تجدون حدَّ الزاني في كتابكم ﷺ قالوا: نعم، فدعا رجلاً من علمائهم فقال: أُنشدك بالله الذي أنزل التوراة على موسى أهكذا تجدون حدَّ الزاني في كتابكم؟ قال: لا...} (١٧٧) الحديث.

وجه الدلالة: أنه قد يمتنع من اليمين عند التغليب بهذه الصفة ما لا يمتنع

بدونه (١٧٨).

المناقشة والقول المختار:

اعترض أصحاب المذهب الأول على ما أحتجَّ به أصحاب المذهب الثاني:

- ١- حديث ابن عباس رضي الله عنه: فيه مصدع الأعرج- أبو يحيى- وهو مجروح ^(١٧٩).
- ٢- حديث الزبير رضي الله عنه: لا دليل فيه على وجوب الحلف بذلك في الحقوق أصلاً ^(١٨٠).
- ٣- حديث أبي هريرة رضي الله عنه: أنه ليس فيه أن عيسى بن مريم أمره بأن يحلف كذلك في حضرته، ثم لو كان ذلك فيه فذلك في شريعة عيسى عليه السلام ^(١٨١).

وأعترض أصحاب المذهب الأول على ما أحتجَّ به أصحاب المذهب الثالث:

- ١- هذا لا حجة فيه؛ لأنَّ التحليف لم يكن في خصومةٍ وإنما كان مناشدة ونحن لا نمنع المناشد أن ينشد بما شاء من تعظيم الله عز وجل، كذلك ليس فيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أن يحلف هكذا فكان من ألزم ذلك في التحليف شارعاً ما لم يأذن به الله تعالى ^(١٨٢).

القول المختار: ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول مذهب أبي عبيدة بن عبد

الله بن مسعود وهو مذهب جمهور الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء من بعدهم.
 المسألة العاشرة: الخلاف في ميراث ذوي الأرحام والمُعْتَق أَيُّهُمْ يَرِثُ قَبْلَ الْآخَرِ
 اجمع العلماء على أن المسلم إذا اعتق ^(١٨٣) عبداً مسلماً ثم مات المُعْتَق ولا وارث
 له ولا ذو رحم أن ماله لمولاه الذي أعتقه ^(١٨٤). واختلفوا فيمن ترك ذوي أرحامه ^(١٨٥)
 ومُعْتَقُهُ أَيُّهُمْ يَرِثُ قَبْلَ الْآخَرِ عند عدم العصبية على مذهبين:
المذهب الأول: أنَّ المُعْتَق وعصباته أحق من ذوي الأرحام.

وهو مذهب أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود نقل ذلك عنه صاحب المغني ^(١٨٦).

وبه قال، عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، ومعاذ بن

جبل، وأبي الدرداء، وعلقمة، والأسود، ومسروق، وجابر بن زيد رضي الله عنه.

والشعبي، والنخعي، وعمر بن عبد العزيز، وميمون بن مهران ^(١٨٧).

والحجة لهم:

- ١- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا بَلَغَتِ الْمَرْءُ الْمُدَّةَ الْعُقُودَ حَلَفَتْ أَنَّى مَا يَمُرُّ بِهَا مِنْ أَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَرَ مَالُهَا كَنَزًا لَهَا وَرِثَةً لَهَا لِلَّذِينَ أَحْبَبَتْ مِنْهُ مِنْ قَبْلِهَا ذِي الصَّوْغَاتِ لِأَنَّهُمْ رَفَعُوا أَصْوَاهَ نِسْوَتِهَا لَعَلَّ سَوَاقِطُهُمْ حُكْمُهَا وَفِي حَقِّهَا شَرٌّ مِمَّا يُكْتُمُونَ﴾ ^(١٨٨).

وجه الدلالة: إنّ أولى الأرحام بعضهم أولى ببعض، فقد ثبت استحقاقهم بوصف عام وهو وصف الرحم، فإذا انعدم الوصف الخاص وهو كونهم أصحاب فروض أو عصابات استحق الإرث من بعدهم من أصحاب الوصف العام وهو ذوي الرحم^(١٨٩).

٢- عن أبي إمامة بن سهل: أنّ رجلاً رمى رجلاً بسهم فقتله وليس له وارث إلا خال فكتب في ذلك أبو عبيدة إلى عمر رضي الله عنه، فكتب أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: {الخال وأرث من لا وارث له}^(١٩٠).

وجه الدلالة: فيه دليل على توريث الخال عند عدم من يرث من العصابة وذوي السهام، والخال من ذوي الأرحام^(١٩١).

٣- إنّ ذوي الأرحام قد أجمع فيهم سببان: القرابة والإسلام فكانوا أولى من جماعة المسلمين الذين لهم سبب واحد وهو الإسلام^(١٩٢).

المذهب الثاني: المعتق وعصباته أحق من ذوي الأرحام. وبه قال جمهور الصحابة والتابعين^(١٩٣).

واليه ذهب الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، والظاهرية^(١٩٤).

وهذا قول من رأى توريث ذوي الأرحام، ومن رأى أنهم لا يرثون.

والحجة لهم:

١- عن عبد الله بن شداد قال: أنّ ابنة حمزة رضي الله عنه أعتقت عبداً لها فمات وترك ابنته ومولاته بنت حمزة، فقسم رسول الله صلى الله عليه وآله ميراثه بين ابنته ومولاته بنت حمزة نصفين^(١٩٥).

وجه الدلالة: إنّ لذوي سهام العتق سهامهم والباقي للمعتق؛ كذلك انه لو لم يقدم المعتق على ذوي الأرحام لكان الباقي بعد فرض البنت مردوداً على البنت^(١٩٦).

٢- عن الحسن رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: {الميراث للعصبة فإن لم يكن عصبه فالولاء}^(١٩٧).

٣- عن الحسن رضي الله عنه: {إن رجلاً أعتق عبداً فقال للنبي صلى الله عليه وآله: ما ترى في ماله فقال إن مات ولم يترك عصبه فأنت وارثه}^(١٩٨).

وجه الدلالة من الروایتين: إنّ المعتق يرث عند عدم العصبه^(١٩٩).

٤- عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: {الولاء لحمة كانسب لا يباع ولا يوهب} (٢٠٠).

وجه الدلالة: أن النسب يورث به، فذلك الولاء (٢٠١).

المناقشة والقول المختار:

اعترض أصحاب المذهب الثاني على ما احتج به أصحاب المذهب الأول.

١- قالوا: الآية على الخصوص فيمن ذكر الله من ذوي الأرحام، وهم أصحاب الفروض في كتاب الله تعالى والعصبات الذين نسخ بهم الميراث بالمعاقدة والحنف والهجرة (٢٠٢).

كذلك: أن الآية مجملة، والظاهر بكل رحم قرب أو بعد، وآيات الميراث مفسرة، والمفسر قاض على المجمل ومبين، قالوا: وقد جعل النبي ﷺ الولاء سبباً ثابتاً أقام المولى فيه مقام العصبية (٢٠٣).

٢- إن المعتق يعقل وينصر فأشبهه العصبية من النسب (٢٠٤).

فالقول المختار: ما ذهب إليه أصحاب المذهب الثاني.

الخاتمة

ثبت لديّ بعد البحث كثير من الحقائق المهمة أوجزها بما يأتي:

- ١- إن اسمه كنيته وإن نسباً لا يرتفع إلى غير هذا.
 - ٢- إنه تابعي كوفي عاصر بعض الصحابة وكبار التابعين وأخذ عنهم العلم.
 - ٣- إنه من أسرة اشتهرت بالعلم والعبادة والمكانة الرفيعة.
 - ٤- إن توزيع المسائل الفقهية لأبي عبيدة على كثير من أبواب الفقه يظهر أنه كان له علم واسع وأنه فقيه بارع.
 - ٥- إنه محدث ثقة، كثير الحديث وأن له مكانة بين المحدّثين أخرج له أصحاب الكتب الستة وغيرهم.
- وختاماً أوصي الباحثين أن يبحثوا في مرويات أبي عبيدة للأحاديث النبوية لأنني رأيت أن مروياته للأحاديث أكثر بكثير من آرائه الفقهية

أرجو الله أن أكون قد وفقت في إعطاء صورة واضحة عن هذا العلم الهام
لاسيما في الجانب الفقهي والله ولي التوفيق.

الهوامش

- (١) الجرح والتعديل: ١٤٩/٥.
- (٢) تقريب التهذيب: ٦٦٥/١.
- (٣) الجرح والتعديل: ٤٠٣/٩.
- (٤) ينظر: الاسماء والكنى ١٠٥/١، تهذيب الكمال: ٦١/١٤.
- (٥) ينظر تهذيب الكمال: ٦١/١٤، الطبقات الكبرى ١٠٦/٣.
- (٦) الطبقات الكبرى: ١٠٦/٣، السيرة النبوية: ١٥٦/٢.
- (٧) الثقات: ١٤٥/٣، تقريب التهذيب: ٧٤٨/١.
- (٨) الطبقات الكبرى: ١٨١/٦، تهذيب الكمال: ٢٣٩/١٧.
- (٩) سير أعلام النبلاء: ٤٨٠/١.
- (١٠) الثقات: ٢٠٨/٣، مشاهير علماء الأمصار: ١١٠/١، تحفة التحصيل: ١٦٥/١.
- (١١) الطبقات الكبرى: ٢١٠/٦.
- (١٢) حلية الأولياء: ٢٠٤/٤.
- (١٣) مصنف ابن أبي شيبة: ١٧١/٧.
- (١٤) الكنى: ٥١/١.
- (١٥) سبقت ترجمتها ص ٢.
- (١٦) لم أترجم لمشاهير الصحابة فهم أشهر من أن أترجم لهم.
- (١٧) ينظر تذكرة الحفاظ: ٤٦/١.
- (١٨) ينظر مشاهير علماء الأمصار: ١٠١/١.
- (١٩) ينظر الثقات: ٨/٤.
- (٢٠) ينظر الطبقات الكبرى: ٢٨٧/٦.
- (٢١) ينظر الثقات: ١٥٦/٤.
- (٢٢) ينظر الثقات: ٢٥١/٧، مشاهير علماء الأمصار: ١٦٧/١.

(٢٣) مثال ذلك: ما أخرج البخاري في باب الزكاة على الزوج والأيتام في الحجر، رقم الحديث (١٣٩٧)، وما أخرج مسلم: باب فضل النفقة والصدقة، رقم الحديث (١٠٠٠)، ٦٩٥/٢. عن إبراهيم عن أبي عبيدة عن عمرو بن الحارث عن زينب امرأة عبد الله قالت: كنتُ في المسجد فراني النبي ﷺ فقال: (تصدقنَّ ولو من حُلْيَكُنَّ...) الحديث. وأخرج له أبو داود باب من قال: يُتَمَّ على أكبر ظنه رقم الحديث (١٠٢٨)، ٢٧٠/١. والنسائي: باب التشهد بعد سجدي السهو، رقم الحديث (٦٠٥)، ٢١٠/١، عن خفيف عن أبي عبيدة عن أبيه عن رسول الله ﷺ قال: (إذا كنت في صلاة فشككت في ثلاث أو أربع...) الحديث. وابن ماجه: باب صدقة البقر، رقم الحديث (١٨٠٤)، ٥٧٧/١. والترمذي: باب زكاة البقر، رقم الحديث (٦٢٢)، ١٩/٣، عن خفيف عن أبي عبيدة عن عبد الله أن النبي ﷺ قال: (في ثلاثين من

البقر تبيع أو تبعة...) الحديث.

(٢٤) ينظر الجرح والتعديل: ٤٠٣/٩.

(٢٥) الطبقات الكبرى: ٢١٠/٦.

(٢٦) تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل: ١٦٥/١. وعلة ذلك كما بينا ان عبد الله مات وكان أبو عبيدة في السابعة من عمره. ينظر: ص ٢ من البحث.

(٢٧) معرفة الكنى والأسماء: ١٠٥/١.

(٢٨) ينظر مجموع الفتاوى: ٤٠٤/٦.

(٢٩) المصدر نفسه

(٣٠) التخليل لغة: خَلَّ لحيته إذا توضعاً فأدخل الماء بين شعرها وأوصل الماء إلى بشرته بأصابعه.

ينظر: لسان العرب: ٢١٣/١١. وفيه المعنى الاصطلاحي. ينظر: البحر الرائق: ٢٢/١.

(٣١) ينظر البحر الرائق: ٢٢/١، المدونة الكبرى: ١٧/١، المجموع شرح المذهب: ٤٣٤/١،

المغني: ٧٤/١.

(٣٢) ينظر المحلى: ٣٤/٢.

(٣٣) ينظر البحر الرائق: ٢٢/١، المدونة الكبرى: ١٧-١٨، المجموع: ٤٣٤/١، المغني:

٧٥-٧٤/١.

(٣٤) سورة المائدة آية: ٦.

(٣٥) ينظر أحكام القرآن: ٣٤٣/٣.

(٣٦) صحيح البخاري: ٦٥/١.

(٣٧) ينظر المجموع: ٤٣٣/١.

- (٣٨) سنن الترمذي: ٤٣/١، وقال حديث حسن صحيح.
- (٣٩) ينظر نيل الاوطار: ١٨٦/١.
- (٤٠) ينظر الاستذكار: ١٢٦/١، المنهج القويم: ٣٣/١، نيل الاوطار: ١٨٩/١.
- (٤١) مصنف ابن أبي شيبة: ٢٠/١.
- (٤٢) سنن أبي داود: ٣٦/١.
- (٤٣) الكامل في ضعفاء الرجال: ٤٠٣/١، خلاصة البدر المنير: ١٩١/٢.
- (٤٤) سنن ابن ماجة: ١٤٩/١، سنن البيهقي: ٥٥/١.
- (٤٥) ينظر المغني: ٧٥/١.
- (٤٦) ينظر المدونة الكبرى: ١٧-١٨، المحلى: ٣٧/٢.
- (٤٧) ينظر المحلى: ٣٧/٢.
- (٤٨) ينظر مواهب الجليل: ١٨٩/١.
- (٤٩) نصب الراية: ٢٣/١، وينظر: تلخيص الحبير ٨٦/١.
- (٥٠) ينظر تلخيص الحبير: ٨٦/١، نصب الراية: ٢٣/١.
- (٥١) تنقيح تحقيق أحاديث التعليق: ٥٤/١.
- (٥٢) ينظر تلخيص الحبير: ٨٧/١.
- (٥٣) ينظر المجموع: ٤٣٥/١.
- (٥٤) ينظر نصب الراية: ٧١/١، السيل الجرار: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، (ت ١٢٥٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٨٢/١.
- (٥٥) ينظر المحلى: ١٢٢/٤.
- (٥٦) صحيح مسلم: ٣٤٣/١.
- (٥٧) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم: ٦٣/٦، المغني: ٣٠٠١/١، المحلى: ١٢٢/٤.
- (٥٨) صحيح مسلم: ٥٣٦/١.
- (٥٩) المصدر نفسه: ٣٤٧/١.
- (٦٠) ينظر نيل الاوطار: ٢٧٩-٢٨٠.
- (٦١) صحيح مسلم: ٣٤٤/١، أوهم: ترك. لسان العرب: ٦٤٣/١٢.
- (٦٢) ينظر نيل الاوطار: ٢٩٣/٢.
- (٦٣) ينظر بدائع الصنائع: ٢٠٩/١، الاستذكار ١٦٥/٢، حاشية البجيرمي: ٢٧٩/٢، المحلى: ١٢١/٤.

- (٦٤) المبسوط: ١٨٨/١.
- (٦٥) ينظر حاشية البجيرمي: ٢٧٩/٢.
- (٦٦) الاستنكار: ١٦٥/٢.
- (٦٧) ينظر نيل الاوطار: ٢٩٣/٢.
- (٦٨) المصدر نفسه.
- (٦٩) ينظر فتح الباري شرح صحيح البخاري: ٢٨٩/٢، ٦٧/٦.
- (٧٠) ينظر نيل الاوطار: ٢٩٣/٢.
- (٧١) ينظر المصدر نفسه.
- (٧٢) ينظر مجموع الفتاوى: ٥٧٩/٢٢.
- (٧٣) المصدر نفسه: ٣١٨/٢٢.
- (٧٤) ينظر المحلى: ٢٧٨/٣.
- (٧٥) ينظر بدائع الصنائع: ١٩٤/١، التمهيد: ٢٠٦/١١، المجموع: ٤٣٧/٣، المغني: ٣٢٣/١، المحلى: ٢٧٨/٣.
- (٧٦) للاستزادة ينظر: المصادر السابقة.
- (٧٧) مسند أحمد بن حنبل: ٣٨٦/١.
- (٧٨) المصدر نفسه: ٣٢٢/١.
- (٧٩) مسند أحمد بن حنبل: ٤٠٩/١.
- (٨٠) سنن أبي داود: ٢٢٩/١، نصب الراية: ٤٣٢/١، قال النووي إسناده صحيح.
- (٨١) ينظر منح الجليل: ١٥١/١، الفواكه الدواني: ١٩١/١.
- (٨٢) السنن الكبرى: ١٧٩/٢.
- (٨٣) سنن ابن ماجه: ٢٩٧/١، التحقيق في أحاديث الخلاف: ٤٠٧/١-٤٠٨.
- (٨٤) المستدرک على الصحيحين: ٣٥٤/١.
- (٨٥) سنن الدارقطني: ٣٥٩/١.
- (٨٦) ينظر شرح النووي على صحيح مسلم: ٨٣/٥.
- (٨٧) التحقيق في أحاديث الخلاف: ٤٠٨/١.
- (٨٨) المصدر نفسه: ٤٠٩/١.
- (٨٩) المصدر نفسه.
- (٩٠) المصدر نفسه.

- (٩١) ينظر المحلى: ٢٨٦/٧.
- (٩٢) المصدر نفسه.
- (٩٣) مصنف ابن أبي شيبة: ٣٨٩/٣، تلخيص الحبير ٢٧٤/٢.
- (٩٤) مصنف عبد الرزاق: ٤٢٠/٤، سنن الدار قطني: ٢٤٩/٢.
- (٩٥) ينظر بدائع الصنائع: ٢٠٣/٢، المجموع: ٢٨٦/٧، المغني: ٢٧٣/٣.
- (٩٦) مصنف عبد الرزاق: ٤٢/٤، التحقيق في أحاديث الخلاف: ١٣٧/٢.
- (٩٧) سنن الدار قطني: ٢٤٩/٢، نصب الراية: ١٣٥/٣.
- (٩٨) الاستنكار: ٣٨٣/٤، التاج والإكليل: ١٨٢/٣.
- (٩٩) المصدر نفسه.
- (١٠٠) ينظر المجموع: ٢٨٦/٧، المغني: ٢٧٣/٣، المحلى: ٢٣٣/٧.
- (١٠١) ينظر المصادر نفسها.
- (١٠٢) ينظر المحلى: ٢٣٣-٢٣٤.
- (١٠٣) سبق تخريجه: ص ١٤ من البحث.
- (١٠٤) ينظر البدر المنير: ٣٣٨/٦.
- (١٠٥) ينظر البدر المنير: ٣٣٨/٦.
- (١٠٦) ينظر المحلى: ٢٣٣/٧.
- (١٠٧) النبيذ: معروف واحد الانبذة: ما نبذ من عصير ونحوه وإنما سمي نبيذاً لأن الذي يتخذه تمرأ أو زبيباً فينبذه في وعاء أو سقاء عليه الماء ويتركه حتى يفور فيصير مسكراً. ينظر: لسان العرب ٥١١/٣.
- (١٠٨) الجر: جمع جرة: الخزف وقيل كل شيء يصنع من مدر. والمد: قطع الطين اليابس وقيل الطين العلك الذي لا رمل فيه. لسان العرب: ١٣١/٤، ١٦٢/٥.
- (١٠٩) البحر الرائق: ٢٤٩/٨، التمهيد: ٢٢١/٣، المجموع: ٥٢٢/٢، مجموع الفتاوى: ١٩٠/٣٤، المحلى: ٥١٥-٥٠٢/٧.
- (١١٠) مصنف بن أبي شيبة: ٤٩٥/٥.
- (١١١) ينظر البحر الرائق: ٢٤٩/٨، التمهيد: ٢٢١/٣، المجموع: ٥٢٢/٢، مجموع الفتاوى: ١٩٠/٣٤، المحلى: ٥١٥-٥٠٢/٧، تحفة الأحوذى: ٤٩٥/٥.
- (١١٢) الظروف: جمع ظرف: الوعاء، والآدم: الجلد. لسان العرب: ٨/١٢.
- (١١٣) صحيح مسلم: ١٥٨٥/٣.

- (١١٤) الاستذكار: ١٥/٨، المحلى ٥١٥/٧.
- (١١٥) صحيح مسلم: ١٥٧٧/٣.
- (١١٦) صحيح مسلم: ١٥٨٣/٣، سنن الترمذي: ٢٩٤/٤.
- (١١٧) ينظر المحلى: ٥١٦/٧.
- (١١٨) المصدر نفسه.
- (١١٩) شرح النووي على صحيح مسلم: ١٨٦/١.
- (١٢٠) صحيح مسلم: ١٥٩/١٣، مجموع الفتاوى: ٤٦١/٨.
- (١٢١) ينظر المبسوط: ١٥٤/١٢، الاستذكار: ٤٨٠/٦، المذهب: ٢٩٣/١، المغني: ١٣٦/٤، المحلى: ٣٦٧/٨.
- (١٢٢) ينظر المحلى: ٣٦٨/٨.
- (١٢٣) ينظر المغني: ١٣٦/٤.
- (١٢٤) سنن الدار قطني: ٢٠/٣، البدر المنير: ٥٩٩/٦.
- (١٢٥) ينظر المبسوط: ١٥٤/١٢، الاستذكار: ٤٨٠/٦، المذهب: ٢٩٣-٢٩٤/١، المغني: ١٣٦/٤.
- (١٢٦) هذه الرواية لا توجد في كتب الحديث، وإنما توجد في كتب الفقه. تلخيص الحبير: ٣١/٣.
- (١٢٧) ينظر المغني: ١٣٦/٤.
- (١٢٨) المبسوط: ١٥٤/١٢.
- (١٢٩) ينظر المغني: ١٣٨/٤.
- (١٣٠) المصدر نفسه.
- (١٣١) ينظر المحلى: ٣٦٨/٨.
- (١٣٢) ينظر المغني: ١٣٦/٤٠.
- (١٣٣) ينظر المحلى: ٣٦٧/٨.
- (١٣٤) المصدر نفسه.
- (١٣٥) التحقيق في أحاديث الخلاف: ٥٦٠/٢.
- (١٣٦) المصدر نفسه: ١٨٥/٢.
- (١٣٧) ينظر المحلى: ٣٧٠/٨.
- (١٣٨) مصنف بن أبي شيبة: ٣٧٦/٤.
- (١٣٩) ينظر المذهب: ٢٧٢/١، المجموع: ١٠٩/١٠، المحلى: ٥٠٣/٨.
- (١٤٠) صحيح البخاري: ٧٦١/٢، صحيح مسلم: ١٢٠٨/٣.

- (١٤١) الحاوي الكبير: ١٦/٥.
- (١٤٢) صحيح مسلم: ١٢١١/٣، سنن الترمذي: ٥٤١/٣.
- (١٤٣) المحلى: ٥٠٣/٨.
- (١٤٤) ينظر المبسوط: ٢/١٤، الاستذكار: ٣٨٢/٦، الأم: ٣٢/٣، المجموع: ٣٤٤/٩، المغني: ١٩٩/٤، المحلى: ٥٠٣/٨.
- (١٤٥) سنن النسائي: ٢٨٣/٧، سنن أبي داود: ٢٥٠/٣.
- (١٤٦) ينظر نصب الراية: ٣٣/٤.
- (١٤٧) المصدر نفسه.
- (١٤٨) السّلم لغة: السّلف واسلم في الشيء وسّلم وأسلف بمعنى واحد. ينظر لسان العرب: ٢٩٥/١٢.
- اصطلاحاً: عرفه الحنفية: بيع أجل بعاجل، عرفه المالكية: بيع يتقدم فيه رأس المال ويتأخر المثلث لأجل، عرفه الشافعية: عقد على موصوف في الذمة ببذل يعطى عاجلاً، عرفه الحنابلة: هو أن يُسَلَّم عوضاً حاضراً في عوض موصوف في الذمة إلى أجل. ينظر البحر الرائق: ١٦٨/٦، حاشية الدسوقي: ١٩٦/٣، روضة الطالبين: ٣/٤، المغني: ٢٧٥/٤.
- (١٤٩) ينظر المحلى: ١٠٦/٩.
- (١٥٠) اختلاف الفقهاء: ٩٣/١.
- (١٥١) سنن الترمذي: ٥٣٥/٣، وقال: حديث حسن صحيح.
- (١٥٢) تحفة الاحوذى: ٣٦٠/٤.
- (١٥٣) ينظر بدائع الصنائع: ١٨٢/٥، حاشية الدسوقي: ٣٨/٣، روضة الطالبين: ٣/٤، الفروع: ١٢٨/٤.
- (١٥٤) سورة البقرة آية: ٢٨٢.
- (١٥٥) أحكام القرآن للجصاص: ٢٠٨/٢.
- (١٥٦) صحيح البخاري: ٧٨١/٢، صحيح مسلم: ١٢٢٦/٣.
- (١٥٧) ينظر الإجماع لابن المنذر: ٩٤/١.
- (١٥٨) ينظر المبدع: ١٧٧/٤.
- (١٥٩) اختلاف الفقهاء: ٩٤/١.
- (١٦٠) ينظر فقه الإمام سعيد بن المسيب للدكتور هاشم جميل: ٧٢/٣.
- (١٦١) ينظر تحفة الاحوذى: ٣٦٠/٤.

- (١٦٢) ينظر المحلى: ٣٨٥/٩.
- (١٦٣) البحر الرائق: ٢١٣/٧، الكافي لابن عبد البر: ٤٨٠/١، مغني المحتاج: ٣٨٢/٣، المغني: ٢١١/١٠، المحلى: ٣٨٤/٩.
- (١٦٤) سورة المائدة الآية: ١٠٦.
- (١٦٥) سورة النور الآية: ٦.
- (١٦٦) سورة الأنعام الآية: ١٠٩.
- (١٦٧) ينظر المحلى: ٣٨٧/٩.
- (١٦٨) صحيح البخاري: ٩٥١/٢.
- (١٦٩) المحلى: ٣٨٩/٩.
- (١٧٠) مصنف عبد الرزاق: ٤٥/٥.
- (١٧١) المحلى: ٣٨٥/٩.
- (١٧٢) ينظر التاج والأكلیل: ٢١٦/٦، حاشية الدسوقي: ١٩٠/٣.
- (١٧٣) سنن أبي داود: ٣١١/٣.
- (١٧٤) سنن النسائي الكبرى: ٤٨٩/٣، تلخيص الجبير: ٢٠٩/٤.
- (١٧٥) صحيح البخاري: ١٢٧١/٣، سنن النسائي: ٤٨٨/٣.
- (١٧٦) ينظر المبسوط: ١٢٠/١٦، مغني المحتاج: ٣٨٢/٣، المغني: ٢١٢/١٠-٢١٣.
- (١٧٧) صحيح مسلم: ١٣٢٧/٣.
- (١٧٨) ينظر المبسوط: ١٢٠/١٦.
- (١٧٩) ينظر الضعفاء والمتروكين: ١٢٢/٣.
- (١٨٠) ينظر المحلى: ٣٨٧/٩.
- (١٨١) المصدر نفسه.
- (١٨٢) المحلى: ٣٨٧/٩.
- (١٨٣) العنق خلاف الرق وهو الحرية، وكذلك العتاق بالفتح، وأعتقته أنا فهو مُعتَق وعتيق، ينظر: لسان العرب ٢٣٤/١٠، ٢٠٥/١٣.
- (١٨٤) الإجماع: ٧٢/١.
- (١٨٥) ذوو الأرحام: وهم الأقارب الذين لا فرض لهم ولا تعصيب. المذهب: ٢٤/٢، المغني: ٢٠٥/٦.
- (١٨٦) ينظر المغني: ٢١٠/٦.

- (١٨٧) ينظر المغني: ٢١٠/٦-٢١١، نيل الاوطار: ١٨٧/٦.
- (١٨٨) سورة الأنفال الآية: ٧٥.
- (١٨٩) الموسوعة الفقهية: ٥٥/٣.
- (١٩٠) سنن الترمذي: ٤/٢٢٢، وقال: حديث حسن صحيح.
- (١٩١) ينظر المغني: ٢١٠/٦، نيل الاوطار: ١٨٧/٦.
- (١٩٢) الاستنكار: ٣٦٥/٥.
- (١٩٣) ينظر الاستنكار: ٣٦٥/٥.
- (١٩٤) ينظر المبسوط: ١٧٦/٢٩، الاستنكار: ٣٦٥/٥، المهذب: ٢/٢٤، المغني: ٢١٠/٦، المحلى: ٣٠٠/٩.
- (١٩٥) سنن الدارمي: ٢/٤٦٨، سنن سعيد بن منصور: ٩٣/١.
- (١٩٦) ذوي الأرحام: وهم الأقارب الذين لا فرض لهم ولا تعصيب. المهذب: ٢/٢٤، المغني: ٢٠٥/٦.
- (١٩٧) سنن سعيد بن منصور: ١/١١٧، تلخيص الحبير: ٨٤/٣.
- (١٩٨) سنن الدارمي: ٢/٤٦٨، سنن البيهقي: ٢٤٠/٦.
- (١٩٩) ينظر الاستنكار: ٣٦٥/٥-٣٦٦.
- (٢٠٠) سنن سعيد بن منصور: ١/١١٧، تلخيص الحبير: ٨٤/٣.
- (٢٠١) ينظر مطالب أولي النهى: ٤/٥٦٠.
- (٢٠٢) ينظر الاستنكار: ٣٦٥/٥-٣٦٦.
- (٢٠٣) ينظر تفسير القرطبي: ٨/٦٠.
- (٢٠٤) ينظر المغني: ٢١٠/٦.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

- ١- الإجماع: محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، (ت ٣١٨هـ)، تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم، دار الدعوة الإسكندرية، ط ٢.
- ٢- أحكام القرآن: أحمد بن علي الرازي أبو بكر (ت ٣٧٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.

- ٣- الاستذكار: يوسف بن عبد الله القرطبي، (ت ٤٦٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠م.
- ٤- البحر الرائق شرح كنز الدقائق: زين الدين بن إبراهيم الشهير بابن نجيم، (ت ٩٧٠هـ)، دار المعرفة، بيروت.
- ٥- الأم: محمد ابن أدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، ط ٢، بيروت.
- ٦- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، (ت ٥٨٧هـ)، ط ٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٢.
- ٧- التاج والإكليل لمختصر خليل: محمد بن يوسف العبدري الشهير بالمواف، (ت ٨٩٧هـ)، ط ٢، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ.
- ٨- التجريد لنفع العبيد (حاشية البحيرمي على شرح منهج الطلاب)، سليمان بن محمد البحيرمي، المكتبة الإسلامية، ديار بكر/تركيا (وطبعة دار الفكر العربي).
- ٩- تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل: ولي الدين احمد بن عبد الرحيم بن الحسين ابي زرعة العراقي، (ت ٨٢٦هـ)، تحقيق: عبد الله نواره، مكتبة الرشيد، الرياض ١٩٩٩م.
- ١٠- تذكرة الحفاظ: أبو عبد الله شمس الدين محمد الذهبي، (ت ٧٤٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١.
- ١١- تفسير القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، (ت)، القاهرة.
- ١٢- تقريب التهذيب: احمد بن علي بن حجر ابو الفضل العسقلاني الشافعي، (ت ٨٥٢هـ)، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا، ط ١، ١٩٨٦.
- ١٣- تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (ت ٨٥٢هـ)، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، مكتبة بن تيمية، القاهرة.
- ١٤- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، (ت ٤٦٣هـ)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي. محمد عبد الكبير البكري. وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧هـ.

- ١٥- تنقيح تحقيق أحاديث التعليق: شمس الدين محمد بن احمد الذهبي، (ت٧٤٨هـ)، الرياض، ٢٠٠٠م.
- ١٦- تهذيب الكمال: يوسف بن الزكي عبد الرحمن المزي: (ت٧٤٢هـ)، تحقيق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٠م.
- ١٧- الثقات: محمد بن حبان بن احمد أبو حاتم التميمي البستي (ت٣٥٤هـ)، تحقيق: السيد شرف الدين احمد، دار الفكر، ط١، ١٩٧٥م.
- ١٨- الجرح والتعديل: عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن ادريس الرازي التميمي، (ت٣٢٧هـ)، دار أحياء التراث، بيروت، ط١، ١٩٥٢.
- ١٩- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: شمس الدين محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، تحقيق: محمد عlish، دار الفكر، بيروت.
- ٢٠- الحاوي الكبير: علي بن محمد بن حبيب الماوردي الشافعي، (ت٤٥٠هـ)، تحقيق: علي محمد- عادل احمد، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، ١٩٩٩م.
- ٢١- حلية الأولياء: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الاصبهاني، (ت٤٣٠هـ)، ط٤، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ٢٢- خلاصة البدر المنير: عمر بن علي بن الملقن الأنصاري، (ت٨٠٤هـ)، ط١، تحقيق: حمدي عبد الحميد السلفي، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٠هـ.
- ٢٣- روضة الطالبين: أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، (ت٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢.
- ٢٤- سنن ابن ماجة: محمد بن يزيد القزويني، (ت٢٧٣هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.
- ٢٥- سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث السجستاني، (ت٢٧٥هـ)، دار الفكر، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد.
- ٢٦- سنن البيهقي الكبرى: أحمد بن الحسين البيهقي، (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ.

- ٢٧- سنن الترمذي: محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، (ت ٢٧٩هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار أحياء التراث العربي، بيروت.
- ٢٨- سنن الدارمي: عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، (ت ٢٥٥هـ)، تحقيق: فؤاد أحمد- خالد السبع، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١.
- ٢٩- سنن النسائي: أحمد بن شعيب النسائي، (ت ٣٠٣هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط ٢، مكتبة المطبوعات الإسلامية، بيروت، ١٩٨٦م.
- ٣٠- سنن سعيد بن منصور: سعيد بن منصور الخرساني، (ت ٢٢٧هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الدار السلفية، الهند، ط ١٩٨٢م.
- ٣١- سير أعلام النبلاء: محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: شعيب الارناؤوط. محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٩، ١٤١٣هـ.
- ٣٢- شرح النووي على صحيح مسلم: أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط ٢، ١٣٩٢هـ.
- ٣٣- صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، ط ٣، دار ابن كثير، اليمامة، دمشق، بيروت، ١٤٠٧/١٩٨٧.
- ٣٤- صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج النيسابوري، (ت ٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١.
- ٣٥- فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت.
- ٣٦- فقه سعيد بن المسيب: د. هاشم جميل، بغداد، ١٩٧٧.
- ٣٧- الكامل في ضعفاء الرجال: للحافظ أبي أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني (ت ٣٦٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، سنة ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
- ٣٨- الكنى والأسماء: مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري أبو الحسين، (ت ٢٦١هـ)، تحقيق: عبد الرحيم محمد أحمد، المدينة المنورة، ط ١، ١٤٠٤هـ.
- ٣٩- لسان العرب: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي، ط ١، دار صادر، بيروت.

- ٤٠- المبدع: إبراهيم بن مفلح الحنبلي، (٨٨٤هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٠هـ.
- ٤١- المبسوط للسرخسي: محمد بن أحمد أبو بكر السرخسي، (٤٩٠هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦هـ.
- ٤٢- المجموع شرح المذهب: أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، تحقيق: محمود مطرحي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.
- ٤٣- المحلى: علي بن أحمد بن حزم الظاهري، (٤٥٦هـ)، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- ٤٤- المدونة الكبرى: مالك بن أنس الأصبحي، (١٧٩هـ)، دار صادر، بيروت.
- ٤٥- المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، (٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ.
- ٤٦- مسند أحمد بن حنبل: أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، (٢٤١هـ)، مؤسسة قرطبة، مصر.
- ٤٧- مشاهير علماء الأمصار: محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي (ت٣٥٤هـ)، تحقيق: فلايشهمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٥٩م.
- ٤٨- مصنف عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، (٢١١هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- ٤٩- مطالب أولي النهى: مصطفى السيوطي، (١٢٤٣هـ)، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٩٦١م.
- ٥٠- مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج: محمد بن أحمد الشربيني الخطيب، دار الفكر، بيروت.
- ٥١- المغني: موفق الدين عبد الله بن قدامة، (٦٢٠هـ)، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- ٥٢- المنهج القويم: شهاب الدين أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي (ت٩٧٤هـ).
- ٥٣- المذهب: إبراهيم بن علي الشيرازي، دار الفكر، بيروت.

- ٥٤- مواهب الجليل شرح مختصر خليل: محمد بن عبد الرحمن المغربي أبو عبد الله، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٩٨هـ.
- ٥٥- الموسوعة الفقهية: الكويت، ط٣، ١٩٨٤.
- ٥٦- نصب الراية شرح أحاديث الهداية: عبد الله بن يوسف الزيلعي، تحقيق: محمد يوسف البنوري، دار الحديث، مصر، ١٣٥٧هـ.
- ٥٧- نيل الاوطار: محمد بن علي الشوكاني، (ت ١٢٥٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٥٨- مضمّن بن أبي شيبّة: عبد الله بن محمد، ط١، الرياض.
- ٥٩- مجموع الفتاوي: أحمد عبد الحليم بن تيمية، (ت ٧٢٨هـ)، ط٢، مكتبة ابن تيمية.

التعددية محاولة في النقد والتأصيل الإسلامي

الدكتور رواء محمود حسين
أصول الدين/ الجامعة الإسلامية

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم إلى يوم الدين. تعد التعددية من القضايا والإشكاليات الفلسفية والفكرية الشاغلة للفكر العالمي والإنساني المعاصر، وقد أنجزت حولها العديد من النظريات والأفكار والتصورات المستندة إلى مقدمات عامة ومقولات أول تنطلق منها، وتأتي دراستنا لتكون محاولة لنقد مفهوم التعددية بوصفها فلسفة وعلاقتها بالعلوم، ولتقديم تأصيل إسلامي، يستند إلى المبادئ الإسلامية المستنبطة من القرآن الكريم والسنة النبوية، والتي من الممكن عدها مقدمات إسلامية عامة لتأصيل إسلامي للتعددية.

لذلك توزعت دراستنا هذه على مبحثين، الأول بعنوان: ((التعددية بوصفها فلسفة وعلاقتها بالعلوم - قراءة إسلامية نقدية))، وقد تفرع على محورين، الأول: هو: ((النقد الإسلامي للمفهوم الفلسفي الغربي للتعددية))، نقدنا فيه شيئاً من الأفكار الفلسفية الغربية عن التعددية، ودرسنا في المحور الثاني منه: ((علاقة التعددية بالعلوم))، مقدمين نقداً إسلامياً عاماً لهذه العلاقة بعد عرضها.

أما المبحث الثاني فهو الموسوم بـ: ((مبادئ في التأصيل الإسلامي للتعددية))، والمبادئ ثلاثة، هي: أولاً - التوحيد، ثانياً - الاعتصام بالكتاب والسنة، ثالثاً - الفقه الإسلامي للتعددية.

نأمل أن نكون بهذه الدراسة قد قدمنا مساهمة إسلامية في النقد والتأصيل الإسلامي لإحدى القضايا الفلسفية والفكرية العامة، وتحديداً قضية التعددية. اللهم ارزقنا الصواب في القول والعمل، واجعله خالصاً لوجهك الكريم...

ونحن معنيون بدراسة الأفكار المرتبطة بـ(التعددية الفلسفية) وعلاقة هذا النمط من التعددية بالعلوم من أجل تقديم (قراءة إسلامية نقدية) له، وصولاً إلى تأصيل إسلامي لمفهوم التعددية.

[illegible]

مجلة الجامعة الإسلامية/ ع(٢٣ / ١)
٤١

بوجود أكثر من نوعين من الحقيقة الشاملة (ب٣) نظرية اشتغال الحقيقة على تعدد في الماهيات (أ٤) حالة المجتمع التي يتشارك فيها الأفراد من مختلف الإثنيات والأعراق والأديان والمجموعات الاجتماعية بشكل مستقل في تطوير ثقافتهم التقليدية واهتماماتهم الخاصة في حدود حضارة مشتركة (ب٤) مفهوم أو سياسة تدافع عن هذه الحالة المذكورة ذاتها^(٦).

وتؤشر موسوعة بريتانكا أن التعددية في المجال السياسي هي: {وجهة النظر القائلة بأن السلطة في الديمقراطيات الليبرالية (أو هكذا يجب أن تكون) تتوزع بين عدد من مجموعات الضغط الاقتصادي والإيديولوجي، ولا تكون (أو يجب أن لا تكون) بيد نخبة متفردة، أو مجموعة نخب^(٧) }.

أما نقدنا للتحديد السابقين، فردنا أولاً على معجم ميريام- ويبستر يكمن في عده التعددية أصلاً (بدون مرجعية) في تفسير مظاهر، مثل: الوجود المتعدي، الحقيقة الشاملة، تعدد الماهيات، التعدد الإثني والعنقي والديني، وكذلك نرد على موسوعة بريتانكا في تأكيدها على (الديمقراطية الليبرالية) مرجعاً وحكماً في تفسير السلطة وتداولها بين مجموعات الضغط الاقتصادي والإيديولوجي، لأننا نعتقد أن الإسلام هو الأصل والمرجع والحكم في تفسير الظواهر والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وغيرها، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَاعْبُدُوا رَسُولَهُ هَذِهِ صِيغَةُ الْإِسْلَامِ﴾ (سورة النساء/٥٩)، يقول ابن تيمية في تفسير هذه الآية الكريمة: {أمر الله في كتابه بطاعته وطاعة رسوله ﷺ وطاعة أولي الأمر من المؤمنين^(٨)، ويقول سبحانه ﴿وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَوُضِعَ الْوَيْدُ﴾ (سورة النساء/٦٥)، يقول ابن تيمية في تفسير هذه الآية {ومعلوم باتفاق المسلمين أنه يجب (تحكيم الرسول ﷺ) في كل ما شجر بين الناس في أمر دينهم ودنياهم في أصول دينهم وفروعه، وعليهم كلهم إذا حكم بشيء أن لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما حكم ويسلموا تسليماً^(٩) }.

ومثل هذا النقد نوجهه لمفهوم (التعددية الدينية) في موسوعة بريتانكا إذ تشير أن هذه التعددية تجربة خاصة مثل: التساؤل عن نهاية الكون، والشعور بالاعتماد على قوة مقدسة والإحساس بالطمأنينة التي تتبع الإيمان بالعفو الإلهي، وغير ذلك^(١٠).

لأنه طرح عمومي، إذ إن تحديد مفهوم التعددية الدينية ينبغي أن يتم في إطار طرح مرجعية قراءة إسلامية تجيب على الأسئلة التي يطرحها الآخر وتعالج المشاكل المتصورة من قبله، ولعل دراستنا مقدمة في هذا المجال أيضاً.

وهذا ما يجعلنا نقدم نقداً أيضاً لتصورات موسوعة ويكيبيديا الاليكترونية عن التعددية الدينية في إطار (مرجعية القراءة الإسلامية) لمفهوم التعددية المذكورة، لأن موسوعة ويكيبيديا تشير إلى أن التعددية الدينية تصف أن دين احد ما ليس هو الوحيد أو الفريد أو المصدر الكلي للحقيقة، وأن مستوى من الحقيقة موجود في الأديان الأخرى، أو أنه الفهم المحسن Improved Understanding بين الأديان المختلفة أو بين الطوائف المختلفة المنتمية إلى الدين ذاته، أو انه، أي مفهوم التعددية الدينية مرادف للتسامح الديني والذي هو شرط للتعايش المشترك بين الأديان المختلفة^(١١).

ونقدنا للتصورات أعلاه يأتي في إطار اعتقادنا بأن الإسلام، كما ذكرنا، هو المرجع والحكم في فهم الوجود، وفي فحص العلاقات والظواهر العقلية- المادية، وفي نقد الأفكار والمذاهب و الفلسفات، ومنها مفهوم التعددية الدينية. إن الإسلام هو المصدر الكلي للحقيقة الشاملة، وفي إطاره تدرس بقية الأديان وتحلل العلاقات بين الطوائف المنتمية إلى الدين ذاته، وكذلك بالنسبة للتسامح الديني الذي ينبغي أن يؤصل في إطار (مرجعية الإسلام) من أجل تأسيس علاقات صحيحة وعادلة لتعايش مشترك بين الأديان المختلفة^(١٢).

ولعل من الممكن فهم التعددية في الفلسفة من خلال (جدلية الأنا والآخر) عن طريق التعامل بشكل نقدي مع هيجل بوصفه احد فلاسفة الجدلية المذكورة. إن إحدى مشاكل الفلسفة الهيجلية، كما ترى، هي في تأكيدها على التناقض والجدل لكل شيء، بما يجعل إمكان التلاقي بين الأنا والآخر صعباً إن لم يكن مستحيلاً، يقول هيجل: {من الأهمية بمكان أن نلاحظ أن التناقض لا يوجد في الفلسفة وحدها، فالتناقضات تقع في كل مكان، فأخطار الإنسان مليئة بها، لكنه ببساطة لا يعيها، لأن الوعي بها لا ينشأ بالبداية إلا من التناقض الذي ينتجه الفكر، ولا يزيله سوى الفكر أيضاً^(١٣).

أما نقدنا لنص هيجل المتقدم فيمكن في رفضنا لوجود التناقض في كل شيء، كما صرح بذلك، لأنه يفضي إلى مشاكل عقلية مزمنة، مثل انتفاء وجود الحقيقة، لأن الشيء يحوي الحق والباطل في الوقت ذاته، وهذا غير ممكن عقلاً، كما يؤدي إلى تناقض

في طبيعة العلاقة الجدلية بين الأنا والآخر، وبالتالي فهو يجهز على إمكانية وجود تعددية في العقل والواقع، وهو ما يكذبه العقل والواقع، كما انه يرد التناقض إلى الفكر، وهو جوهر طبيعة نظام الفلسفة الهيجلية، فكل شيء يتم إحالته إلى الفكر، حتى التناقض يحال إلى الفكر عند هيجل، وتتم معالجته في إطار الفكر، فهو يحيل دراسة التناقض إلى الفكر في الوقت ذاته الذي يجعله قائماً فيه، فكيف سيعالج المتناقض التناقض وهو متناقض؟ أما نحن، وهذا هو جوهر خلافا مع هيجل، فندعوا إلى تحديد مفهوم التناقض في إطار الوحي الإسلامي، ممثلاً بكتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، من أجل تحديد مفهوم التناقض تحديداً إسلامياً، فنحن نعتقد أن الحكم للإسلام في معالجة أي تناقض قائم، على أساس (وحدة الحقيقة الإسلامية)، فبالوحي الإسلامي يعالج أي تناقض متصور، وبه يمكن إيجاد الحلول للمشكلات المستعصية.

وذلك للأسباب الآتية، أولاً: إن الإسلام يضع الحقائق الإلهية الكاملة أمام العقل الإنساني في المجالات التي لا يستطيع الحركة فيها بشكل صحيح، وذلك لأن هذا العقل في الأصل هو عقل عملي متحرك بالأساس في المجال المادي، وخطأه تاريخياً يكمن في دخوله في تفاصيل عالم الغيب أو ما وراء المادة، وحركة العقل الصحيحة في المجال الواقعي أو المادي تجعله ينتج ويبدع في الإنتاج، كما هو الحال في الناتج الحضاري في الجانب المادي والتنظيمي.

وثانياً: لأن {الهوى المعبر عن حركة الانفعالات الغريزية يعيق العقل عن حركته السليمة، ويحجبه عن الإدراك السليم لحقائق الأشياء، بل يعطله أحياناً تعطيلاً كاملاً، فيستعين الإنسان به، ويعتمد عليه، فلا يضع الأمور في أماكنها الصحيحة فينتهي إلى إلحاق الضرر والظلم بنفسه وبغيره} (١٤).

لكننا في الوقت ذاته نؤكد أن الإسلام ليس فكراً أو فلسفة، بل هو {وحي إلهي ثابت في مصدريه المعصومين، ولذلك فإن الفكر ليس له عصمة الإسلام نفسه، ويجب ألا يخلط به. لأن خلطه به يؤدي إلى إقحام الفكر البشري في الوحي الإلهي. وقد جر ذلك كثيراً من الالتباسات التي أدت إلى نتائج في غاية الخطورة خلال التاريخ، حيث أضيفت أفكار بشرية عرضت حول الإسلام إلى الإسلام نفسه، وانتهت إلى إعاقة المسلمين والحضارة الإسلامية، ذلك لأن من أخطر الأمور أن تتحول أفكار بشرية في نواحي الحياة إلى دين مقدس، يحاسب الناس عليه، فالنتيجة الطبيعية لذلك إدخال فساد كبير على مبادئ

الدين الحق وتشويهه وتحريفه عن الغاية التي جاء من أجل تحقيقها في المجتمع الإنساني^(١٥).

ويؤكد د. محسن عبد الحميد أن العقل المنطقي يرفض وجود الشيء وعدمه في الوقت ذاته، كما يرفض أن يكون الخير شراً أو الحق باطلاً في اللحظة ذاتها، ويرى أن هيجل قد شذ على ذلك، فجعل التناقض مبدأً أول للعقل وللوجود، مخالفاً الضرورة العقلية عند الفلاسفة في أن التناقض مستحيل، يقول د. عبد الحميد عن هيجل: {ورتب على ذلك أن الوجود ليس شيئاً، لأنه قابل لأن يكون كل شيء، ومعناه أن الشيء القابل لأن يتعين بأشياء أخرى هو ملنقى هذه الأشياء ومجمعها. فهو ناف لنفسه متناقض في ذاته، أي أن كل كائن من كائنات هذه الطبيعة يحمل في نفسه المقابل والنقيض له، وبصير إليه يوماً ما، أي أن كل كائن يتضمن بذور هدمه، والشيء هو ما ليس هو، والعالم كله ناشئ عن التعارض و التناقض، وكل شيء فيه متغير، لأن كل شيء ينطوي على سلب نفسه^(١٦).

ويضيف د. محسن عبد الحميد ناقداً لمبدأ التناقض عند هيجل: {وهذا يعني انه لا توجد هنالك ماهيات ثابتة، أي لا توجد هنالك قيم ثابتة. فالحق يحتوي على نقيضه وهو الباطل، وإن لا يوجد على ذلك حق ثابت ولا باطل ثابت. فالظروف المتغيرة هي التي تعطي المعيار النسبي إلى جوهر الأشياء. فكل شيء هو صيرورة، فلا شيء يبقى على حال واحدة، كل شيء جاء إلى الكينونة ينمو ويتطور، وفي النهاية يمضي ويذهب^(١٦).

ويقول الإمام النورسي في الصدد ذاته: {من القواعد الثابتة للنبوة في الحياة الاجتماعية أن (التعاون) دستور مهيم على الكون، ابتداء من الشمس والقمر إلى النباتات والحيوانات، فترى النباتات تمد الحيوانات، والحيوانات تمد الإنسان، بل ذرات الطعام تمد خلايا الجسم وتعاونها^(١٧)، ويضيف قائلاً {فأين هذا الدستور القويم: دستور التعاون وقانون الكرم وناموس الإكرام من دستور (الجدال) الذي تقول به الفلسفة من انه الحاكم على الحياة الاجتماعية، علماً أن (الجدال) ناشئ فقط لدى بعض الظلمة والوحوش الكاسرة من جراء سوء استعمال فطرتهم، بل أوغلت الفلسفة في ضلالها حتى اتخذت دستور (الجدال) هذا حاكماً مهيمناً على الموجودات كافة، فقررت ببلالها متناهية (أن الحياة جدال وصراع^(١٧).

وهذا ما يجعلنا نوجه النقد إلى هيجل أيضاً في تصوراتهِ حول الإنسان، إذ يقول في نص طويل نقتبس شيئاً منه: {إن الإنسان أول من جعل نفسه مزدوجاً فأصبح كلياً ومن أجل

الكلي، ولقد حدث ذلك لأول مرة عند ما عرف الإنسان أن يقول (أنا) فانا اعني بكلمة (أنا) نفسي، أعني شخصياً معيناً مفرداً، ومع ذلك بشيء خاص بي أنا وحدي، وإنما كل إنسان آخر هو (أنا) I أو هو ذات Ego، وحين أطلق على نفسي لفظ (أنا) فإنني اعبر بذلك عن كلي تام وكامل أقصد يقيناً، شخصياً جزئياً هو ذاتي، ومن ثم كانت (الأنا) هي الموجودات للذات. الذي يختفي فيه كل ما هو خاص أو مميز ويتلاشى عن الأنظار، فهي كما لو كانت نقطة نهائية Ultimate للوعي لا يمكن تحليلها^(١٨).

ويضيف هيجل قائلاً: [وفي استطاعتنا أن نقول إن (الأنا) و (الفكر) شيء واحد، أو بتحديد أكثر إن أنا هي الفكر بوصفه مفكراً وما يوجد في وعي فهو من أجلي، فالأنا هي الوعاء الفارغ الذي يملؤه أي شيء، وكل شيء، يوجد فيه كل شيء، ويدخر في ذاته كل شيء، فكل إنسان هو عالم كامل من التصورات المطمورة في ظلام الذات Ego، وينتج من ذلك أن الذات هي الكلي الذي ندع فيه جانباً كل ما هو جزئي، والذي توجد فيه في الوقت ذاته جميع الجزئيات وجوداً مستتراً، أو بعبارة أخرى إنها ليست الكلية ولا شيء، غير ذلك، إنما هي الكلية التي تشمل في جوفها كل شيء آخر. إننا نستخدم، عادة كلمة (أنا) دون أن نعلق عليها أهمية كبيرة، ودون أن نجعل منها موضوعاً للدراسة.. مع أننا نجد أماناً في هذه الأنا Ego الفكر في صفاته الخاصة. ويوجد في الأنا مضامين كثيرة ومتنوعة آتية من الداخل ومن الخارج. ويمكن أن نضيف حالتنا تبعاً لطبيعة هذه المحتويات أو المضامين ونقول: إنها إدراك حسي، أو تصور، أو تذكر، إلا أن (الأنا) تجد في هذه الحالات جميعها، أو أن الفكر يوجد فيها كلها...^(١٩).

أما أنا فأوجه النقد لأنا هيجل قائلاً إنها (أنا بانسة) لأنها، كما يراها، كلية وکليتها جعلتها محتوى للمتناقضات، فهي (أنا ضالة) تائهة حائرة، تخطئ بين الحق والباطل، وقد أخطأت هذه الأنا وضلت الطريق إذ تصورت نفسها كلية اختفى فيها كل ما هو خاص أو مميز وتلاشى عن الأنظار، وإنها نقطة نهائية لا يمكن تحليلها، وإن الوعي الموجود فيها هو الوعي من أجلها، وبالتالي فهي وعاء فارغ يملؤه أي شيء، وكل شيء، ويوجد فيه كل شيء، ويدخر في ذاته كل شيء!! هذا هو التناقض الذي حل في هذه (الأنا البانسة) لأنها رأت في نفسها أمراً كلياً ومقياساً للمعرفة، فكيف تكون مقياساً معرفياً مع أنها كلية وشاملة للمتناقضات؟ وكيف ستميز (المتناقض) وهي (متناقضة) أصلاً؟ وكيف ستبصر

التعددية محاولة في النقد والتأصيل الاسلامي

النور وهي غارقة في (عالم كامل من التصورات المطمورة في ظلام الذات Ego)؟! كما يقول هيجل.

يقول هابرماس عن (الأنا عند هيغل): {بما ان هيغل لا يربط تكوين الأنا بتفكير الأنا الوحيدة المنعزلة عن ذاتها، إنما يفهمها من عمليات التشكل، أي من التوحيد التواصللي للذوات المتضادة، فإنما هو حاسم ليس للتفكر بما هو كذلك، وإنما الوسط الذي تنشأ فيه هوية العام والفردي ويتكلم هيغل عن (الوسط) الذي يكتسب الوعي عبره وجوداً فعلياً. وتبعاً لتأملاتنا وأفكارنا حتى الآن يجوز أن ننظر من هيغل إيراد العقل التواصللي على انه الوسط الذي تجرى فيه عملية تشكيل الروح الواعي لذاته^(٢٠).

أما نحن فنقول إنه لا يمكن فهم أعماق الإنسان فهماً عميقاً وشاملاً إلا في إطار الوحي الإسلامي، فهذا هو القرآن الكريم تشرح لنا شرحاً مبيناً واضحاً ما هو الإنسان، قال تعالى ﴿وَوُضِعَ الْبَشَرُ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (الإنسان: ١-٥).

يقول الإمام محمد الطاهر بن عاشور عن أغراض هذه السورة الكريمة {التذكير بأن كل إنسان كوّن بعد أن لم يكن فكيف باستحالة إعادة تكوينه بعد عدمه. وإثبات إن الإنسان محقوق بإفراد الله بالعبادة شكراً لخالقه ومحذر من الإشراك به. وإثبات الجزاء على الحاليين يمنع الشيء من وصف ذلك الجزاء بحالتيه والإطباب في وصف جزاء الشاكرين وادمج من خلال ذلك الامتتان على الناس بنعمة الإيجاد ونعمة الإدراك والامتتان بما أعطيه الإنسان من التمييز بين الخير والشر وإرشاده إلى الخير بواسطة الرسل فمن الناس من شكر نعمة الله ومنهم من كفرها فبعد غيره. وتثبيت النبي ﷺ على القيام بأعباء الرسالة والصبر على ما يلحقه في ذلك، والتحذير من أن يلين للكافرين، والإشارة إلى أن الاصطفاء للرسالة نعمة عظيمة يستحق الله الشكر عليها بالاضطلاع بها واصطفاه له وبالإقبال على عبادته(٢١).

ويقول الله سبحانه وتعالى عن الإنسان چ ڈ ڈ ف ف ف ف ف ف ف ف
چ چ چ چ ج ج ج ج چ(سورة الانفطار/ الآيات ۶-۸).

يقول الإمام محمد عبده في تفسير قوله تعالى: **چٹ ڈ ڈ ٹ ف ف** (سورة الانفطار/آية ٦): {فيه إشارة إلى معنى رفيع يليق بكتاب الله، ذلك أنه خطاب (بيا أيها الإنسان)، ولم يقل أيها المخلوق أو العبد. وفي الإنسان معنى العاقل المتفكر، الذي أوتي من قوة العقل وبسطة القدرة في العمل ما لا حد له ينتهي إليه، حتى صار بذلك أفضل المخلوقات وأكملها، ونال بفضل ما أوتيته قوة السلطان عليها. ولم يكن ذلك كله إلا منحة من ربه الكريم الذي أحسن كل شيء خلقه} (٢٢).

ويضيف الإمام محمد عبده، قائلاً: {وهذا الكريم إنما يليق به أن يوفي كل مرتبة من الوجود حقها. فالإنسان الذي خص بهذه المنزلة من الكرم الإلهي لا ينبغي أن يعيش كما يعيش سائر الحيوان، ويموت كما يموت الوحش وصغار الذر، وإنما يتساوى مع بعضها في الحياة الأولى من حيث قصر المدة وسرعة الفناء، ولكن الذي يليق بعقله وقوة نفسه الناطقة أن تكون له حياة أبدية لا حد لها ولا فناء يأتي عليها^(٢٣).

ويضيف، قائلاً: «كولا ريب في انه إذا روعي في الكرم الإلهي أن لا يدع مستعداً إلا منحه ما استعد له، ولا يحرم قابلاً مما أعد له لأن يقبله، وهو الذي ينبغي أن يراعى فيه... فقد ارتفع الغرور، وأزاحت الخديعة، وحق اليقين بأنه لا بد من حياة أخرى بعد هذه الحياة يوفى فيها كل ذي حق حقه، وكل عامل جزاء عمله، لأن ذلك من تمام معنى الكرم الذي ميز الإنسان على غيره من أنواع الحيوان. إنما قام تمييزه بأن يجعل له حياة باقية تتناسب ما وهبه من العقل والقدرة»^(٢٤).

أما عن قوله تعالى: **چ ق ف ق ج ج چ د ج ج ج د** (سورة الانفطار / آية ٧-٨)، فيقول الإمام محمد عبده: [ويؤكد هذا المعنى - لو حمل الكريم عليه - تعقيبه ووصفه الكريم بقوله: **چ ق ف ق ج ج چ د** أي أكمل لك قواك، **چقچ** أي جعلك معتدلاً، متناسب الخلق، معتدل القامة لا كسائر البهائم. وفي قراءة عدّك بالتخفيف، ومعناه صرفك عن خلقه غيرك، فخلقك خلقة حسنة مفارقة لسائر الخلق، ثم أجمل ذلك في قوله **چ ج ج ج ج د**، أي ركبك في صورة هي من أعجب الصور وأتقنها وأحكمها وأدلّها على بقاءك الأبدى في نشأة أخرى بعد هذه النشأة الأولى] (٢٥).

ثانياً: علاقة التعددية بالعلوم

تدخل التعددية في بعدها الغربي في علوم عديدة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: علم الاجتماع العام، وفي موسوعة ويكيديا: {إن التعددية بمنظور علم الاجتماع

عبارة عن إطار للتفاعل تظهر فيه المجموعات التي تخدم التسامح مع الآخرين والتعايش المثمر والتفاعل بدون صراع وبدون انصهار وتعد التعددية من أهم ملامح المجتمعات الحديثة والمجموعات الاجتماعية، وربما تعد مفتاحاً لتقديم العلم والمجتمع والتنمية الاقتصادية^(٢٦).

ويمكن أن نلاحظ التعددية في علم الاجتماع الديني والذي تعرفه موسوعة وكبيديا أيضاً بأنه: {دراسة التطبيقات، والبنى الاجتماعية، والموضوعات العالمية، والتطور، والخلفيات التاريخية، ودور الدين في المجتمع}^(٢٧).

وفي علم اجتماع المعرفة، والذي يهتم بدراسة التفاعل الاجتماعي في الحياة اليومية، ويشير هذا العلم أن واقعية الحياة اليومية تتم بالمشاركة مع الآخرين... ويرى أن أكثر التجارب أهمية للآخرين تتم في مؤسسات المشاركة face- to- face، ويرى أنها قضية النموذج الأصلي للتفاعل الاجتماعي^(٢٨).

وفي النظريات الجديدة في علم الاجتماع مثل نظرية (الاستبعاد الاجتماعي) والتي تعرف بشكل إجرائي بأنه: {يعد الفرد مستبعداً اجتماعياً إذا كان لا يشارك في الأنشطة الأساسية للمجتمع الذي يعيش فيه}^(٢٩).

ويرى بريان باري {أن المطلوب هو وجود فرصة للمشاركة. ومن هذه الناحية تختلف العدالة الاجتماعية والتضامن الاجتماعي في علاقتهما بالاستبعاد الاجتماعي، فالعزلة الاجتماعية سواء اتخذت شكلاً طوعاً أو قهراً تقوض التضامن الاجتماعي من أساسه، على الرغم من إن عواقبها الوخيمة.. قد تكون اشد خطورة عندما تتخذ العزلة الاجتماعية شكل الاستبعاد الاجتماعي. وأعني بالتضامن الاجتماعي الإحساس بمشاعر الرفقة والألفة الذي يمتد ليتجاوز الأشخاص الذين يكون المرء على صلة شخصية بهم}^(٣٠).

ويرى باري أن التضامن الاجتماعي موجود، وأنه متفاوت في مختلف الأزمنة والأمكنة، وهذا يؤشر بأن له أسباباً اجتماعية، والعلاقة بين التضامن الاجتماعي وغياب العزلة الاجتماعية تكمن في تقوية التضامن، أي في الانضمام إلى المؤسسات المشتركة، وفي معايشة الخبرات المشتركة بشكل عام^(٣١).

وأيضاً يمكن أن نلاحظ التعددية فيما يسمى بـ(علم الاجتماع الآلي)، والذي يركز على دراسة الظاهرة الاجتماعية الرقمية في الانترنت، بوصفه فضاءاً سايبيرياً افتراضياً مفتوح

الآفاق، بواسطة العقل الاجتماعي البشري الاليكتروني والمحور الحقيقي له، كما يرى د. علي محمد رحومة، هو (الذات الافتراضية) للكائن الاليكتروني الرقمي الذي يتكون من تركيبة الأحاد والأصفار والذي يشكل الهوية الرقمية للأفراد، جماعات الانترنت^(٣٢).

ونلاحظ التعددية في الانثروبولوجيا الدينية، والتي تعرف بأنها: {دراسة المؤسسات الدينية في علاقتها بالمؤسسات الاجتماعية الأخرى، ومقارنة المعتقدات والتطبيقات الدينية خلال الحضارات^(٣٣)}.
ويمكن ان نلاحظ التعددية في الاستيمولوجيا^(٣٤).

وأخيراً في الفلسفة النسوية للعلم، وفي هذا السياق ترى الدكتورة ليندا جين شيفرد أن التعددية تقدم طرقاً مختلفة للرؤية والشعور والتفكير والتقييم. وتحدث د. شيفرد أنه: {على مستوى أساسي، تبصرنا ثنائية الموجة الجسم بأن الضوء جسيمات وموجات كلاهما. إنها طريقة كلاهما وفي النظر للعالم. ومثل هذه الطريقة لا تعني خلق ركام حيث (أي شيء يصلح) إنها في الواقع تتطلب مزيداً من التحديد والتمييز لكي نعرف متى نطبق النموذج أو المنظور الملائم^(٣٥)}.
أما نحن فنرى أن طريقة النظر للعالم، وتحديد صلاحية الأشياء، وتطبيق النموذج الملائم يتم على أساس الشرع، أي من خلال القرآن الكريم والسنة والنبوية...

وتضيف د. شيفرد لأفكارها المتقدمة: {تكشف ثنائية الموجة/ الجسم عن أننا يجب أن نلاحظ الموضوعات في أوضاع عديدة مختلفة لكي نستكنه إمكانياتها الحقيقية. وهذا طرح الأساس النظري لقيمة الاختلاف من دون تراتب هرمي. ولا تعد إحدى سبل رؤية الواقع (من حيث هو موجة أو من حيث هو جسيم)، أصوب من الأخرى، إنها رؤية متنامة، ولا تعتمد إلا على ظروف الموقف وكيف نختار أسلوب النظر إليه وأسلوب قياسه^(٣٦)}.
وتقول عن تفكير (كلاهما/ أو): {إذ يفرض علينا التراتب الهرمي أن نختار بين شيء وآخر، فانه يضيق التعددية. يضيع معه ثراء الاختلاف، من خلال تشديده على تعيين المراتب الأعلى والأدنى... وحين نعرف قيمة التعددية، تتكامل المنظورات المختلفة ويكون بعضها البعض...^(٣٧)}.
ولدينا وجهة نظر نقدية بخصوص العلوم المتقدمة، ولنظامها التعددي أيضاً، فنحن نرى أن (البنية الفكرية والنظرية والمنهجية والفلسفية) لمعظم هذه العلوم قد تكون

في الجانب الآخر من العالم، أي في الرقعة الجغرافية الغربية، كونها الإنسان الغربي وفقاً لتصوراته عن العالم، وهذا يعني أنه قد انحاز لرؤيته في تأسيسه لهذه العلوم، لذلك فنحن نشدد على ضرورة تقديم قراءة إسلامية نقدية للمكون الفكري والنظري والمنهجي والفلسفي لهذه العلوم، وفي هذا يقول الدكتور إسماعيل الفاروقي: {... فالدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية والطبيعية يجب - كمقررات دراسية - أن تتصور وتبنى من جديد وأن تقام على أسس إسلامية جديدة، وتتاطبها أغراض جديدة تتفق مع الإسلام. يجب أن يصاغ كل علم صياغة جديدة بحيث يجسد مبادئ الإسلام في منهجيته وإستراتيجيته، وفي معطياته ومشاكله، وفي أغراضه وطموحاته يجب أن يعاد تشكيل كل علم كي يصبح ملائماً للإسلام عبر محور أساسي هو (التوحيد) ع(٣٨).

وبخلاصة موجزة: {إن الفلسفة الإسلامية الحقيقية في هذا العصر، لابد أن تبني المذهبية الإسلامية الشاملة على مرتكزات المنطق والعلم الحديثين وتكتشف الأصول الوثنية في الحضارة المعاصرة} ع(٣٩).

المبحث الثاني

مبادئ في التأصيل الإسلامي للتعددية

ومن هذه المبادئ التي هي مقدمات أساسية في أي تأصيل إسلامي للتعددية:

أولاً: التوحيد:

ففي التأصيل الإسلامي للتعددية تؤكد أولاً تأكيداً شديداً على توحيد الله سبحانه وتعالى وتنزيهه، ونرفض رفضاً قاطعاً أي مقولة بالتعددية في الألوهية والربوبية والأسماء والصفات، فالتوحيد: {هو إفراد الله بالخلق} [التدبير]، وإخلاص العبادة له، وترك عبادة ما سواه، وإثبات ما له من الأسماء الحسنى، والصفات العليا، وتنزيهه عن النقص والعيوب^(٤٠).

والتوحيد أيضاً: [بمعناه العام هو اعتقاد تفرد الله تعالى بالربوبية، وإخلاص العبادة له، وإثبات ما له من الأسماء والصفات، فهو ثلاثة أنواع: توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات] (٤١).

[illegible][illegible]

النبي ﷺ أشد من غضبه الأول، وساورهم غضباً، فأتاه جبريل، فقال له مثل مقالته، وأتاه بجواب ما سألوه عنه: چې پې

چې (سورة الزمر / الآية ٦٧). وبسند الطبري عن قتادة، قال: {جاء ناس من اليهود إلى النبي ﷺ فقالوا: انصب لنا ربك فنزلت: چأ پ پ پ پ پ چ حتى ختم سورة} (٤٣).

يقول الطبري: {فتأويل الكلام إذا كان الأمر على ما وصفناه، قل: يا محمد لهؤلاء السائلين عن نسب ربك وصفته ومن خلقه الرب الذي سألتموني عنه هو الله الذي له عبادة كل شيء لا ينبغي العبادة إلا له ولا تصلح لشيء سواه^(٤٤).

وعن قوله سبحانه: **چ پ پ پ چ**، أورد الطبري بسنده إلى ابن عباس (رضي الله عنهما)، قال: {السيد الذي قد كمل في سؤدده والشرif الذي قد كمل في شرفه والعظيم الذي قد عظم في عظمته، والحليم الذي قد كمل في حلمه، والغني الذي قد كمل في غناه، والجبار الذي قد كمل في جبروته، والعالم الذي قد كمل في علمه، والحكيم الذي قد كمل في حكمته، وهو الذي قد كمل في أنواع الشرف والسؤدد وهو الله سبحانه هذه صفته لا تتبغى إلا له} (٤٥).

وعن قوله سبحانه: **چ پ پ** **چ** قال الطبري: {يقول ليس بفان لأنه لا شيء يلد الا هو فان باندج، وقوله تعالى: **چ پ پ پ چ**، قال الطبري: {يقول وليس بمحدث لم يكن فكان لأن كل مولود فإنما وجد بعد ان لم يكن وحدث بعد أن كان غير موجود، ولكنه تعالى ذكره قديم لم يزل ودائم لم يبد ولا يزول ولا يفنى} (٤٦).

وقد ذكر الطبري اختلاف اهل التأويل في قوله تعالى: **چ ت ت ت ت ت** چ نذكر ما آورده بسنده إلى أبي العالية قال: [قوله: **چ ت ت ت ت ت** چ لم يكن له شبيه ولا عدل وليس كمثله شيء]، وما آورده بسنده عن ابن عباس (رضي الله عنهما) قال: [ليس كمثله شيء فسيحان الله الواحد القهار] (٤٧).

وفي سياق الإشارة إلى التوحيد في القرآن الكريم ننقل ما ذكره الدكتور صالح الفوزان في ان كل سورة وآية في القرآن الكريم انما هي دعوة للتوحيد، اذ يقول ما نصه: {وكثيراً ما نجد في القرآن الكريم الدعوة إلى توحيد العبادة والأمر به والجواب عن الشبه الموجهة اليه، وكل سورة في القرآن، بل كل آية في القرآن فهي داعية إلى هذا التوحيد،

لأن القرآن اما خبر عن الله واسمائه وصفاته وأفعاله، وهذا هو توحيد الربوبية، واما دعاء إلى عبادته وحده لا شريك له وترك ما يعبد من دونه، وهذا هو توحيد الالهية، واما خبر عن اكرامه لاهل توحيده وطاعته في الدنيا والآخرة، وهذا جزاء توحيد، واما خبر عن اهل الشرك وعن جزائهم في الدنيا والآخرة، وهذا جزاء من خرج عن حكم التوحيد، واما احكام وتشريع، وهذا من حقوق التوحيد فان التشريع حق لله وحده^(٤٨).

كما نود الإشارة إلى شيء من الأحاديث النبوية الواردة في التوحيد، فعن ابي هريرة عن النبي ﷺ، قال: {قال الله: كذبتني ابن آدم ولم يكن له ذلك، وشتمني ولم يكن له ذلك، فاما تكذيبه إياي فقله: لن يعيدني كما بدأتي وليس أول الخلق بأهون عليّ من اعادته، واما شتمه إياي فقله: اتخذ الله ولداً وأنا الأحد الصمد لم ألد ولم أولد ولم يكن لي كفئاً أحد^(٤٩)}.
وقد روى البخاري بسنده إلى يحيى بن محمد بن عبد الله بن صيفي انه سمع أبا

معبد مولى ابن عباس يقول: سمعت ابن عباس يقول: لما بعث النبي ﷺ معاذ بن جبل إلى نحو أهل اليمن قال له: {انك تقدم على قوم من اهل الكتاب فليكن أول ما تدعوهم إلى أن يوحدا الله تعالى: فاذا عرفوا ذلك فأخبرهم: ان الله قد فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم فاذا صلوا فأخبرهم: أن الله افترض عليهم زكاة في اموالهم تؤخذ من غنيهم فترد على فقيرهم فاذا اقروا بذلك فخذ منهم وتوق كرائم أموال الناس^(٥٠)}.
وفي صحيح البخاري ايضاً عن معاذ بن جبل قال: قال النبي ﷺ: {يا معاذ

أتدري ما حق الله على العباد، قال: الله ورسوله أعلم، قال: أن يعبدوه، ولا يشركوا به شيئاً. أتدري ما حقهم عليه؟ قال الله ورسوله أعلم، قال: أن لا يعذبهم^(٥١)}.
ثانياً: الاعتصام بالكتاب والسنة^(٥٢):

المبدأ الثاني الذي نؤصل له في مجال (التعددية الإسلامية) هو أن تدرس هذه القضية على ضوء كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، لأنهما الأصل في الحكم، وهذا ما سار عليه المسلمون، يقول الامام ابن حزم (في الأخذ بموجب القرآن): {.. ولما تبين بالبراهين والمعجزات، ان القرآن هو عهد الله الينا والذي ألزمننا الاقرار به، والعمل بما فيه، وصح بنقل الكافة الذي لا مجال للشك فيه، ان هذا القرآن هو المكتوب في المصاحف المشهور

في الآفاق كلها، وجب الانقياد لما فيه فكان هو الاصل المرجوع اليه، لاننا وجدنا فيه: چ د ي ذ ت ث ز ح (سورة الأنعام/ جزء من الآية ٣٨)، فما في القرآن من أمر ونهي فواجب الوقوف عنده^(٥٣).

أما عن وجوب الاعتصام بالسنة النبوية والاحتكام اليها ففي صحيح مسلم عن ابي موسى عن النبي ﷺ قال: {إن مثلي ومثل ما بعثني الله به كمثل رجل أتى قومه فقال: يا قوم! إنني رأيت الجيش بعيني. واني انا النذير العريان. فالنجاه. فأطاعه طائفة من قومه. فأدلجوا فانطلقوا على مهلتهم. وكذبت طائفة منهم فأصبحوا مكانهم فصبحهم الجيش فأهلكهم واجتاحهم. فذلك مثل من اطاعني واتبع ما جئت به. ومثل من عصاني وكذب ما جئت به من الحق^(٥٤).

ويقول الإمام ابن حزم في هذا السياق (في الكلام في الاخبار وهي السنن المنقولة عن رسول الله ﷺ: {... لما بينا ان القرآن هو الأصل المرجوع اليه في الشرائع نظرنا فيه فوجدنا فيه ايجاب طاعة ما امرنا به رسول الله ﷺ، ووجدناه عز وجل يقول واصفاً لرسوله ﷺ: چ پ ي ث ذ ت ت ت ت چ (سورة النجم/ الآيتان ٣-٤)، فصح لنا بذلك ان الوحي ينقسم من الله عز وجل إلى رسوله ﷺ على قسمين: أحدهما: وحي متلو مؤلف تأليفاً معجز النظام وهو القرآن، والثاني: وحي مروي منقول غير مؤلف ولا معجز النظام ولا متلو ولكنه مقروء، وهو الخبر الوارد عن رسول الله ﷺ، قال الله تعالى: چ ذ ث ف ف ف ف چ (سورة النحل/ جزء من الآية ٤٤)، ووجدناه تعالى قد أوجب طاعة هذا الثاني كما اوجب طاعة القسم الأول الذي هو القرآن ولا فرق، فقال تعالى: چ □ □ □ □ چ (سورة النساء/ جزء من الآية ٥٩)، فكانت الأخبار التي ذكرنا أحد الأصول الثلاثة التي الزمنا طاعتها بالآية الجامعة لجميع الشرائع، أولها عن آخرها، وهي قوله تعالى: چ □ □ □ □ چ فهذا أصل، وهو القرآن. ثم قال تعالى: چ □ □ چ (سورة النساء/ جزء من الآية ٥٩)، فهذا ثان وهو الخبر عن رسول الله ﷺ، ثم قال تعالى: چ ي ي ي چ (سورة النساء/ جزء من الآية ٥٩) فهذا ثالث وهو الاجماع المنقول إلى رسول الله ﷺ حكم...^(٥٥).

وقد أكد القاضي البيضاوي ان الادلة المتفق عليها هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس، وهو ما شرحه الاسنوي، والبخشي أيضاً وأكداه^(٥٦).

وقسم الزركشي في كتابه: (البحر المحيط) الدليل إلى ثلاثة اقسام: سمعي وعقلي ووضعي، وعرف السمعي بانه: (اللفظ المسموع)، وهو في عرف الفقهاء: (الدليل الشرعي)، وحدده بقوله: {أعني الكتاب، والسنة، والاجماع، والاستدلال} (٥٧). وقد أكد الزركشي على أنه (لا حاكم الا الشرع)، قائلاً: {إذا تبين أن الحكم خطاب الشرع فلا حاكم على المكلفين الا الشرع...} (٥٨).

وهذا ما اشار اليه الامام الشاطبي في كتابه: (الاعتصام)، فقد أكد أن التجارب والخبرات السابقة في العالم قد اثبتت ان العقول غير مستقلة باستجلاب المصالح، أو دفع المفساد، لأنها إما دنيوية أو أخروية، فلا يستقل العقل بادرارك الدنيوية لا في ابتداء الوضع أولاً، ولا ما سيعرض في طريقها، لان وضعها كان أولاً بتعليم الله سبحانه وتعالى، وأما المصالح الاخرية فمصالح العقول بعيدة عن وضع اسبابها، كما هو الحال في العبادات مثلاً، لان العقل لا يشعر بها جملة، فضلاً عن ان يعلم تفاصيلها، وكما في تصور الدار الآخرة، كونها دار جزاء على الاعمال، وينتهي الامام الشاطبي إلى النتيجة الآتية، قائلاً: {فعلى الجملة، العقول لا تستقل بادرارك- مصالحها دون الوحي، فالابتداع مضاد لهذا الأصل...} (٥٩).

ومن خلال (الدليل الشرعي الاصولي) المتقدم تبين وجوب الاحتكام إلى القرآن الكريم والسنة النبوية في معالجة القضايا والمشكلات الطارئة لايجاد الحلول الشرعية لها، ومن هذه القضايا الحالية هي (قضية التعددية) التي نحن بصدددها.

ثالثاً: الفقه الإسلامي للتعددية:

ويمكن أن نلمح ملامح (الفقه الإسلامي للتعددية) في مواقف إسلامية معاصرة من التعددية، منها موقف الدكتور يوسف القرضاوي الذي يرى ان فكرة تعددية الاديان غير متعارضة مع النصوص الدينية في الإسلام مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا الشَّرْعَ وَقُلُوا لِمَا يُؤْتِيكُمُ اللَّهُ مِنْ حَقِّهِ مَتَّعَيْنِينَ﴾ (سورة آل عمران/ جزء من آية ١٩)، وقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا مَا تَرَىٰ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَمَا تَرَىٰ فِي كِتَابِ النَّبِيِّ﴾ (سورة آل عمران/ آية ٨٥). يقول الدكتور القرضاوي: {هناك دين مقبول عند الله عزوجل وأديان غير مقبولة، كما ان الحقيقة لا تتعدد وانما هي حقيقة

هذه وقد بين الدكتور القرضاوي ان الإسلام قد عالج قضية التعصب ضد الآخرين من خلال وضع مبادئ التسامح الإسلامي بين المسلمين وتجاه غيرهم، ومن هذه المبادئ ما يأتي:

أولاً: مشيئة الله تعالى اقتضت اختلاف الخلق، قال تعالى: **قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ** (سورة النساء/٥٩).

ثانياً: الله سبحانه وتعالى هو الذي سيحاسب الناس، في دار الحساب في الآخرة وليس في الدنيا، قال سبحانه: **يَوْمَ يُنْفَخُ الْكَوْكَبُ** ن ن ث (سورة الحج/ الآية ٦٩).

ثالثاً: كرّم الإنسان الأدمي، مسلماً كان أم غير مسلم، قال تعالى: ﴿كَرَّمْنَا مَرْكَبَهُ﴾ (سورة الإسراء/جزء من الآية ٧٠)، والنبی ﷺ مروا عليه بجنازة فوقف لها تكريماً، فقالوا: يا رسول الله انها جنازة يهودي، فقال عليه الصلاة والسلام: {أليست نفساً؟} (٦٥).

رابعاً: جاء الإسلام بالعدل لكل البشر، قال سبحانه: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَدِّوا أَوْفَاقَكُمْ** (سورة المائدة/ جزء من الآية ٨) ^(٦٦).

نرى أن من الضروري وضع القواعد (للفقه الإسلامي للتعددية) والتي تستند إلى كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ من أجل نقد الأفكار والفلسفات والنظريات الغربية عن التعددية، وصولاً إلى وضع نظام فكري إسلامي لقضية التعددية.

الخاتمة

نورد فيما يأتي عدداً من النتائج التي توصلنا اليها:

١- نقدنا تعريف التعددية القائل بتعددية الماهية، لانه مخالف لمبدأ التوحيد، ولانه يؤدي إلى القول بالتناقض في الحقيقة، وإلى التصادم في الماهيات، مؤكداً وجود حقيقة واحدة هي (الحقيقة الإسلامية).

٢- نقدنا معجم ويبستر في تعريفه للتعددية لانه يشير إلى (أصل بدون مرجعية) في تفسير مسائل مثل: الحقيقة الشاملة، وتعدد الماهيات، وغيرها... وأيضاً نقدنا تعريف موسوعة بريتانكا للتعددية لانه يلح على (الديمقراطية الليبرالية)، أما نحن فنعتقد ان

الإسلام هو الأصل والمرجع والحكم في التفسير والتطبيق. ومثل هذا النقد وجهناه لافكار موسوعة بريتانكا عن (التعددية الدينية)، وايضاً لموسوعة ويكيبيديا الايكترونية حول المفهوم نفسه.

٣- درسنا قضية التعددية عند هيجل، من خلال دراسة (جدلية الأنا والآخر) في فلسفته، عارضين لهذه الجدلية عنده، رافضين تأكيد هيجل لوجود التناقض في كل شيء، لانه يؤدي إلى مشاكل عقلية عديدة، والى تناقض في علاقة الأنا بالآخر، أي إلى تناقض التعددية، بما يقبل المفهوم على نفسه، ولان هيجل يحيل التناقض إلى الفكر، وأشرنا أن المتناقض لا يعالج اشكال التناقض. ودعونا إلى دراسة التناقض ومعالجته في اطار الوحي الإسلامي ممثلاً بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ على أساس وحدة الحقيقة الإسلامية، وقدمنا الأسباب العقلية لذلك، مستفيدين من نقد الدكتور محسن عبد الحميد والامام النورسي لمبدأ التناقض الهيجلي. واشرنا ان (الأنا الهيجلية) هي (بائسة وضالة)، لأنها كما يقول هيجل، كلية وشاملة للمتناقضات، ولذلك فهي حائرة وتائهة، يختلط فيها الحق بالباطل، نتيجة لاشتغالها على (التناقضات) واكدنا انه لا يمكن فهم الإنسان فهماً عميقاً الا في اطار القرآن الكريم والسنة النبوية، وعلى الفرق بين الإسلام والفكر الإنساني في الوقت ذاته.

٤- درسنا علاقة التعددية بالعلوم من وجهة النظر الغربية، وأكدنا أن (التحيز) للبيئة الغربية واضح فيها، ودعونا لتقديم (الرؤية الإسلامية) البديلة لبنية هذه العلوم الفكرية والنظرية والفلسفية والمنهجية، وهو ما يسمى حالياً بـ(إسلامية المعرفة).

٥- في تأصيلنا لمبادئ التعددية الإسلامية أكدنا على ثلاثة مبادئ، هي: أولاً- التوحيد، فقد أكدنا تأكيداً شديداً على توحيد الله سبحانه وتزيهه، ورفضنا رفضاً قاطعاً أي قول بالتعددية في الإلوهية والربوبية والأسماء والصفات، ثانياً- الاعتصام بالكتاب والسنة، وأن تدرس التعددية في إطارهما، ثالثاً- الفقه الإسلامي للتعددية، فقد اقترحنا ضرورة تأسيس مثل هذه الفقه ليكون بديلاً عن النظريات الغربية حول التعددية.

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا محمد ﷺ، وعلى آله وصحبه اجمعين.

هوامش البحث

(1) Pluralism, P. 1, From wikipedia, the free Encyclopedia
<http://en.wikipedia.org/wiki/pluralism>

(٢) Monisme: أحدية: مذهب فلسفي قائل بوجود حقيقة واحدة، لاحظ: جروان السابق: (الكنز - قاموس فرنسي/ عربي)، دار السابق، بيروت/لبنان، بدون تاريخ، ط١، ص ٦٤٠.

(٣) Dualisme: مذهب الثنائية: نظرية فلسفية تعتمد الثنائية في كل شيء كالخير والشر، لاحظ: جروان السابق: (الكنز)، ص ٢٦٧.

(4) Le Pluralisme, La Définition, P. 1.
<http://www.heraclitea.com/pluralism.htm>

اختلف الفلاسفة اليونان في تفسير أصل الكون، فقد رأى طاليس أن أصل الأشياء كلها هو الماء وكل شيء يعود إليه، واعتقد أنكسماندريس أن أصل الكون هو المادة بشكل عام، ورأى انكسمانس أن أصل الكون هو الهواء، أما الفيثاغوريون فرأوا أن الوحدة هي المبدأ الأول في النظام الكوني، وأن الأعداد تنقسم إلى الفردي والزوجي ولهذا فالكون يتألف من أزواج من الأضداد والتناقضات، وبينما رأى الإيلليون أن الوجود وحده موجود وأن الصيرورة مجرد وهم وهي ليست موجودة، ذهب هيرقليطس إلى النقيض من ذلك فرأى أن الصيرورة هي المبدأ الوحيد الموجود وأن الذاتية والوجود والثبات ليست موجودة. أما امبادوكليس وخلفاؤه انكساغوراس والذريين فقد كانت فكرتهم الرئيسية عن الكون أن الأشياء بشكل كلي تبدأ وتنتهي عن الوجود، لكن جزئياتها المادية غير مخلوقة ولا مستنفذة.

ينظر: وولتر ستيتس: (تاريخ الفلسفة اليونانية)، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، الصفحات: ٢٦، ٢٨، ٣٠، ٣٥، ٥٨، ٦٢-٦٣.

(٥) ينظر في تفسير الآية ١٦٤ من سورة البقرة: تفسير الفخر الرازي (ت ٦٠٤هـ): (التفسير الكبير و مفاتيح الغيب)، دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ١٩٦/٢ - ٢٢٤، يقول الفخر الرازي في تفسيره ١٩٦/٢: (اعلم أنه سبحانه وتعالى لما

حكم بالفردانية والوحدانية ذكر ثمانية أنواع من الدلائل التي يمكن أن يستدل بها على وجوده سبحانه أولاً وعلى توحيده وبرأته عن الأضداد والأنداد ثانياً).

(6) Pluralism. <http://www.merriam-webster.com/dictionary>

(7) Pluralism, Encyclopedia Britannica Article

<http://www.britanica.com/eb/article-a660460/pluralism>

(٨) ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ): (التفسير الكامل وهو تفسير آي القرآن)، جمع ودراسة وتحقيق

وتخريج أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر، بيروت، ط ١،

١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م: ٣٩٥/٢.

(٩) نفسه: ٤٠٢/٢.

(10) Religious Experience

<http://www.britannica.com/eb/articles-9109480>

(11) Religious Pluralism, p.1, from wikipedia, the free encyclopedia

http://en.wikipedia.org/wiki/religious_pluralism

(١٢) ومثل هذا النقد نوجه لمفهوم التعددية الفلسفية عند نورمان سوازو، والذي يحيل

المسؤولية في نشر المفهوم نفسه إلى فلاسفة الأكاديمية الأمريكية، يلاحظ:

Norman k. Swazo, Philosophical Pluralism in the Service of Human Governance, p.3

<http://www.bu.edu/wcp/papers/com/com swaz.htm/>

وأيضاً نوجه النقد إلى ريتشارد وينزل الذي يتصور أن العالم الحالي يتقلص وأنه، أي

العالم، يتصور من خلال عدد من المعطيات، مثل: التحول الفردي، والسيولة الحميمة

Communal Fluidity والتنوع العرقي، وصراع القيم، ويرى أن الطبيعة المتنوعة

للعلاقات الاجتماعية والعائلية تتضح في الفردية، وأنه بتعددية القيم، وبهذا التضمين

والاستثناء للقيم المؤكدة ونماذج الحياة تصبح التعددية القيمية Value- Pluralism

مثيرة بشكل نظري، ومناسبة بشكل عملي. ويلاحظ:

Richard J. Wentzell, Value_Pluralism, Some Implications for Multiculturalism

http://www.allacademic.com/mete/p.150407_in...

(١٣) هيجل: (تاريخ الفلسفة)، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، المكتبة الهيجلية - المؤلفات،

المجلد الثالث، مكتبة مبدولي، القاهرة، ١٩٩٧م، ص ١٧٦.

- (١٤) د. محسن عبد الحميد: (الفكر الإسلامي - تقويمه وتجديده)، مكتبة دار الانبار، العراق، ط ١، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م: ص ٨-٩.
- (١٥) د. محسن عبد الحميد: (الفكر الإسلامي - تقويمه وتجديده)، ص ٧.
- (١٦) د. محسن عبد الحميد: (منهج التغيير الاجتماعي في الإسلام)، مكتبة القدس، العراق، بدون تاريخ، ص ٤٥.
- (١٧) النورسي: (أنا- ذات الإنسان وحركات الذرات بين الفلسفة والدين)، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، تقديم الدكتور الشفيق الماحي احمد، اوفسيت مطبعة حسام، بغداد، ط ١، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م، ص ٣٦-٣٧، ولاحظ: د. محسن عبد الحميد: (منهج التغيير الاجتماعي في الإسلام)، ص ٤٤. ونشير أن الخلفية التاريخية لأفكارنا في نقد مبدأ التناقض في فلسفة هيجل تعود إلى المفكرين الإمام النورسي ود. محسن عبد الحميد.
- (١٨) هيجل: (موسوعة العلوم الفلسفية)، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، المكتبة الهيجلية- المؤلفات، المجلد الثاني، مكتبة مدبولي، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٠٢-١٠٣.
- (١٩) هيجل: (موسوعة العلوم الفلسفية)، ص ١٠٢-١٠٣.
- وللتوسع في فهم الإنسان نحيل إلى مفهوم معاني النفس والروح والقلب والعقل عند الإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ): (إحياء علوم الدين)، تحقيق: هيئة التحقيق، بدار الوعي العربي- مكتبة ابن عبد البر، توزيع دار الكتاب الإسلامي، حلب، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م، ٣/٤-٧.
- وينظر: مقدمة الجزء الأول عن حياة الإمام الغزالي ووفاته وكتابه الإحياء، ١/٤-١٠.
- (٢٠) هابرماس: (التقنية والعلم كأيولوجيا)، ترجمة د. إلياس حاجوج، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، الجمهورية العربية السورية، ١٩٩٩م، سلسلة العلوم (٣٩)، ص ٥٦.
- (٢١) الإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: (تفسير التحرير والتنوير) الدار التونسية للنشر بلا مكان نشر، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا، بلا تاريخ، ٢٩/٣٧١. ويلاحظ في تفسير الآيات ١-٥ من سورة الإنسان، الرازي (ت ٤٠٦هـ): (تفسير الكبير أو مفاتيح الغيب)، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م، ٣٠/٢٠٨-٢١٢.

(٢٢) تفسير الأستاذ الإمام محمد عبده: (القرآن الكريم - جزء عم)، ط٦، مطابع الشعب، مصر، بدون تاريخ، ص ٢٨.

(٢٣) تفسير الأستاذ الإمام محمد عبده: (القرآن الكريم - جزء عم)، ص ٢٨.

(٢٤) نفسه، ص ٢٨-٢٩.

(٢٥) نفسه، ص ٢٩.

(٢٦) التعددية، من ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، ص ١.

<http://ar.wikipedia.org/wiki/>

(27) Sociology of Religion, P. 1.

http://en.wikipedia.org/wiki/sociology_of_religion

(28) Peter L. Berger and Thomas Luckmann, The Social Construction of Reality- A Treatise in the Sociology of Knowledge, (US: Anchor Books Edition, 1967), P. 28.

(٢٩) تانيا بورتشارد وجوليان لوغرمان ودافيد بياشو: (درجات الاستبعاد - تطوير مقياس دينامي متعدد الأبعاد)، ضمن كتاب: (الاستبعاد الاجتماعي - محاولة للفهم)، تحرير جون هيلز، جوليان لوغرمان، دافيد بياشو، ترجمة وتقديم أ. د. محمد الجوهري، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر/ ٢٠٠٧م، العدد (٣٤٤)، ص ٧٠.

(٣٠) بريان باري: (الاستبعاد الاجتماعي والعزلة الاجتماعية وتوزيع الدخل)، ضمن كتاب: (الاستبعاد الاجتماعي - محاولة للفهم)، ص ٥٩-٦٠.

(٣١) نفسه، ص ٦٠.

(٣٢) د. علي محمد رحومة: (علم الاجتماع الآلي - مقارنة في علم الاجتماع العربي والاتصال عبر الحاسوب)، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير/ ٢٠٠٨م، العدد (٣٤٧)، ص ١٥١.

(33) Anthropology of Religion from wikipedia, the free Encyclopedia
http://en.wikipedia.org/wiki/anthropology_of_religion

(34) Sherry Turkle and Seymour Papert, Epistemological Pluralism and the Revaluation of the Concrete

http://www.papert.org/articles/Epistemological_pluralism

html versions of this article appeared in the Journal of mathematical behavior, Vol. 11, No. 1, in March 1992, PP. 3 -33, Constructionsim, 1. Harel 25. Papert, Eds. (Ablex Publishing Corporation, 1991), PP. 161- 191 and SIGNS: Journal of Women in Culture and Society, Autumn, 1990, Vol. 16 (1).

(٣٥) ليندا جين شيفرد: (أنثوية العلم- العلم من منظور الفلسفة النسوية)، ترجمة د. يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٤م، العدد (٣٠٦)، ص ١٦٨-١٦٩.

(٣٦) ليندا جين شيفرد: (أنثوية العلم- العلم من منظور الفلسفة النسوية)، ص ١٧٠.

(٣٧) نفسه، ص ١٧٣.

(٣٨) الدكتور إسماعيل الفاروقي: (أسلمة المعرفة- المبادئ العامة وخطة العمل)، ترجمة عبد الوارث سعيد، ط ١، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة، نشر دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع، الكويت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص ١٦.

(٣٩) د. محسن عبد الحميد: (الفكر الإسلامي- تقويمه وتجديده)، ص ٥٢.

(٤٠) الشيخ الدكتور صالح بن فوزان الفوزان: (عقيدة التوحيد وبيان ما يضادها من الشرك الأكبر والأصغر والتعطيل والبدع وغير ذلك)، دار القاسم للنشر، الرياض، بدون تاريخ، ص ١٥.

(٤١) نفسه، ص ١٦. ولاحظ: الدكتور صالح بن فوزان الفوزان: (الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد)، بلا بيانات نشر، ١٤٢٢هـ، ١/ ١٧ وما بعد.

(٤٢) الجلال المحلي والجلال السيوطي: (تفسير القرآن الكريم)، دار التربية للطباعة والنشر والتوزيع، بلا بيانات النشر، مطبوع بهامش المصحف الشريف، ص ٣٧٦- ٣٧٧.

(٤٣) الطبري (ت ٣١٠هـ): (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ، ضمن: (مكتبة التفسير وعلوم القرآن)، إعداد الخطيب للتسويق والبرامج، الإشراف العلمي مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، الأردن، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م،

الإصدار 1.5، ٣٠/٣٤٣. وأيضاً: الطبري (ت ٣١٠هـ): (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، تحقيق احمد عبد الرزاق البكري، محمد عادل محمد، محمد عبد اللطيف خلف، محمود مرسي عبد الحميد، إشراف وتقديم أ. د. عبد الحميد عبد المنعم مذكور، نسخة مقابلة على مخطوط كامل ومراجعة على نسخة الشيخين محمود محمد شاكر واحمد محمد شاكر ومتممة لها، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، ط ١، ٢٥٠١هـ/٢٠٠٥م: ١٠/٨٨٢٩-٨٨٣٠.

وراجع عن سبب نزول هذه السورة العظيمة تفسير القرطبي، محمد بن احمد (ت ٦٧١هـ): (الجامع لأحكام القرآن) تحقيق احمد عبد العليم البردوني، دار الشعب، القاهرة، ط ٢، ١٣٧٢هـ: ٢٠/٢٤٦، طبعة اليكترونية الإصدار أعلاه لمركز التراث، وابن كثير (ت ٧٧٤هـ): (تفسير القرآن العظيم)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ، الطبعة الاليكترونية نفسها لمركز التراث، ٤/٥٦٦-٥٦٧، والحافظ جلال الدين السيوطي: (لباب النقول في أسباب النزول)، تحقيق محمد الفاضلي، المكتبة العصرية، صيدا/ بيروت، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ص ٣٧٦-٣٧٧.

ولاحظ فضائل سورة الإخلاص في كتاب الخلال (ت ٤٣٩هـ): (من فضائل سورة الإخلاص وما لقارئها)، تحقيق الحافظ ضمد بن رزق بن طرهوني، مكتبة لينة، دمنهور، مصر، ط ١، ١٤١٢هـ، كل الكتاب، الطبعة الاليكترونية نفسها لمركز التراث أعلاه.

(٤٤) الطبري، الاليكترونية أعلاه: ٣٠/٣٤٣، والمحققة البكري وزملاءه أعلاه، ١٠/٨٨٣٠.

(٤٥) الطبري، الطبعة الاليكترونية: ٣٠/٣٤٦، وطبعة البكري وآخرين: ١٠/٨٨٣٣-٨٨٣٤.

(٤٦) نفسه ٣٠/١٠، ٣٤٧/٨٨٣٤.

(٤٧) نفسه، ٣٠/١٠، ٣٤٨/٨٨٣٤-٨٨٣٥.

(٤٨) الدكتور صالح بن فوزان الفوزان: (محاضرات في العقيدة والدعوة)، تحت إشراف رئاسة إدارة البحوث العلمية والافتاء، الادارة العامة لمراجعة المطبوعات الدينية،

- الرياض، المملكة العربية السعودية، اولي النهي للانتاج الاعلامي، طباعة مركز فجر للطباعة، القاهرة، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م: ١٥/١.
- (٤٩) صحيح الإمام البخاري (ت ٢٥٦هـ)، طبعة مضبوطة ومشكلة وملونة ومتفقة وترقيم المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، اعتنى بها وضبطها احمد جاد، دار الغد الجديد، المنصورة، مصر، بدون تاريخ، كتاب تفسير القرآن، حديث رقم ٤٩٧٤، ص ٩٧٠، طرفه: حديث رقم ٣١٩٣، كتاب بدء الخلق، ص ٥٩٢، ولاحظ حديث رقم ٤٩٧٥، ايضاً من كتاب تفسير القرآن، ص ٩٧١.
- (٥٠) نفسه، كتاب التوحيد، حديث رقم ٧٣٧٢، ص ١٣٧٢، طرفه: حديث رقم ١٣٩٥، كتاب الزكاة، ص ٢٥٩، والاحاديث بالارقام: ١٤٥٨، ١٤٩٦، ٢٤٤٨، ٤٣٤٧، ٧٣٧١، ٧٣٧٢.
- (٥١) نفسه، كتاب التوحيد، حديث رقم ٧٣٧٣، ص ١٣٧٢، طرفه حديث رقم ٢٨٥٦، عن كتاب الجهاد والسير، ص ٥٢٩.
- (٥٢) عنوان هذا المبدأ مقتبس من كتاب الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): (الاعتصام)، وبه تعريف العلامة المدقق السيد محمد رشيد رضا، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، كل الكتاب.
- (٥٣) ابن حزم (ت ٤٥٦هـ): (الإحكام في أصول الأحكام)، حققه وراجع له لجنة من العلماء، ط٢، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٧٨م، ٢/١.
- اقتبسنا سنة وفاة ابن حزم عن ابن كثير (ت ٧٧٤هـ): (البداية والنهاية) وثقه وقابل مخطوطاته الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل احمد عبد الموجود، وضع حواشيه دكتور احمد ابو ملح، دكتور علي نجيب عطوي، الاستاذ فؤاد سيد، الاستاذ مهدي ناصر الدين، الاستاذ علي عبد الساتر، المجلد السادس، الجزء الثاني عشر، المحتوى: السنوات: ٤٠٦هـ-٥٨٨ من الهجرة النبوية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ص ١٠١.
- (٥٤) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج ابو الحسين القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار احياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ،
- مجلة الجامعة الإسلامية/ع(٢٣/ ١) ٤٣

١٧٨٨/٤، (حديث رقم ٢٢٨٣)، طبعة اليكترونية ضمن مكتبة الاسرة الاليكترونية،
١- الحديث النبوي الشريف وعلومه، مركز التراث لبحاث الحاسب الالي، الاصدار
1.0، المملكة الأردنية الهاشمية، المملكة العربية السعودية، جمهورية مصر العربية،
١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ١٧٨٨/٤، وعدنا أيضاً إلى الطبعة الورقية للكتاب من تحقيق
محمد فؤاد عبد الباقي، بيانات النشر ذاتها، [باب شفقة النبي ﷺ على أمته، ومبالغته في
تحذيرهم مما يضرهم].

ولاحظ صحيح ابن حبان، محمد بن حبان بن احمد ابو حاتم التميمي البستي (ت
٣٥٤هـ)، تحقيق شعيب الارناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م،
طبعة اليكترونية ضمن مكتبة الاسرة الاليكترونية نفسها أعلاه، ١٧٦/١، حديث رقم
٣، باب الاعتصام بالسنة وما يتعلق بها نقلاً وامراً وزجراً، والطبعة الورقية أيضاً،
ابن بلبان (ت ٧٣٩هـ): (صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان)، حققه وخرج أحاديثه
وعلق عليه شعيب الارناؤوط، ط٣، مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ١٧٦/١،
[٢- باب الاعتصام بالسنة وما يتعلق بها نقلاً وامراً وزجراً].

(٥٥) ابن حزم: (الإحكام في أصول الأحكام)، ٩٣/١.

(٥٦) القاضي البيضاوي (ت ٦٥٨هـ): (منهاج الوصول في علم الأصول)، ٣٧/١، ومعه
شرح الاسنوي: (نهاية السؤل)، للإمام جمال الدين عبد الرحيم الاسنوي (ت
٧٧٢هـ)، ٣٩/١، ومعه شرح البدخشي: (مناهج العقول)، ٣٦/١، كتاب البيضاوي
وشرحيه نشر دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، بلا تاريخ.

(٥٧) الزركشي (ت ٧٩٤هـ): (البحر المحيط)، حققه وخرج احاديثه لجنة من علماء
الازهر، ط٣، دار الكتبي، القاهرة، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٥م، ٥٤/١، ويراجع: ابو الوليد
الباجي (ت ٤٧٤هـ): (إحكام الفصول في أحكام الأصول)، حققه وقدم له ووضع
فهارسه عبد المجيد تركي، ط٢، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م،
II: باب أقسام أدلة الشرع [الكلام في الاصل: القرآن] ص ١٩١ - ٣١٢، II، [أقسام
أدلة الشرع - الكلام في الاصل - باب احكام افعال النبي ﷺ، ص ٣١٥ - ٤٣٧. ولاحظ:
الامام محمد أبو زهرة: (أصول الفقه)، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ،

القرآن الكريم، ص ٧٠-٩٦، السنة، ص ٩٧-١٠٦، ولاحظ: الدكتور مصطفى ابراهيم الزلمي: (أصول الفقه في نسيجه الجديد)، ط ٩، شركة الخنساء للطباعة المحدودة، بغداد، بدون تاريخ، القسم الاول: ادلة الاحكام الشرعية، الفصل الاول: القرآن والسنة النبوية، ص ٢٤-٥٨.

(٥٨) الزركشي: (البحر المحيط)، ١/١٧٥.

(٥٩) الشاطبي: (الاعتصام)، الباب الثاني: في ذم البدع وسوء منقلب اصحابها، ١/٤٦-٤٧.

(٦٠) ج ج ج ج ج لا تنفي التعددية، مقالات، ايمن مكاي، موقع القرضاوي/ ٢٠٠٨م، ص ١.

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=28item_no=5809_8_version=18template_id=119&parent_id=13

(٦١) نفسه، ص ١.

(٦٢) موقع القرضاوي، ص ١-٢.

<http://www.qaradawi.net>

(٦٣) الحديث يرويه ابو داود بسنده عن جبير بن مطعم رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد خرجه الالباني في كتاب القرضاوي: (الحلال والحرام في الإسلام)، وافدنا من تخريجه، لاحظ: ابو داود: سنن ابي داود، سليمان بن الاشعث السجستاني الازدی (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، بلا تاريخ، ٣٣٢/٤، حديث رقم (٥١٢١)، طبعة اليكترونية ضمن مكتبة الاسرة السابقة، ينظر: العظيم آبادي، ابي عبد الرحمن شرف الحق محمد اشرف الصديقي (ت قبل ١٣٢٢هـ): (عون المعبود شرح سنن ابي داود)، وهو: (مختصر غاية المقصود في حل سنن ابي داود)، كلاهما من تأليفه، طبعة جديدة مدققة ومصححة ومرفقة الكتب والابواب على كتاب: (تيسير المنفعة) للسيد المرحوم محمد فؤاد عبد الباقي وموافقة للمعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوي تحقيق وتعليق وتصحيح عبد الرحمن محمد عثمان، ط ١، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ١٩-١٨/١٤.

(٦٤) الدكتور يوسف القرضاوي: (الحلال والحرام في الإسلام)، تخريج المحدث الشيخ محمد ناصر الدين الالباني، ط٣، المكتب الاسلامي، بيروت/دمشق، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ص٢٣٧-٢٣٨.

(٦٥) وفي صحيح البخاري: حدثنا ادم، حدثنا شعبة، حدثنا عمرو بن مرة قال: سمعت عبد الرحمن بن ابي ليلى، قال: كان سهل بن حنيف وقيس بن ساعدة قاعدين بالقادسية فمروا عليهما بجنزة فقاما فقبل لهما: انها من اهل الارض، أي: من اهل الذمة. فقالا: ان النبي ﷺ مرت به جنزة فقام فقبل له: انها جنزة يهودي، فقال: (ألست نفساً). صحيح البخاري، بعناية وضبط احمد جاد، الطبعة السابقة، كتاب الجنائز، باب من قام لجنزة يهودي، ص٢٤٢، حديث رقم ١٣١٢، وفي صحيح البخاري (الطبعة نفسها ايضاً)، عن جابر بن عبد الله (رضي الله عنهما)، قال: مرّ بنا جنزة فقام لها النبي ﷺ، فقلنا: يا رسول الله انها جنزة يهودي. قال: (إذا رأيتم الجنزة فقوموا)، صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب من قام لجنزة يهودي، ص٢٤٢، حديث رقم ٣١١.

(٦٦) ينظر موقع القرضاوي، ص٣.

<http://www.qaradawi.net>.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم:
أولاً: باللغة العربية:
- ١- ابن بلبان (ت٧٣٩هـ): (صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الاناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤١٨هـ/١٩٩٧.
- ٢- ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): (التفسير الكامل وهو تفسير أي القرآن)، جمع ودراسة وتحقيق وتخريج أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣.
- ٣- ابن حبان، محمد بن حبان بن احمد أبو حاتم التميمي البستي (٣٥٤هـ): صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الاناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، طبعة اليكترونية ضمن مكتبة الأسرة الاليكترونية، ١- الحديث النبوي الشريف وعلومه، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، الإصدار 1.0، المملكة الأردنية الهاشمية، المملكة العربية السعودية، جمهورية مصر العربية، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١.

- ٤- ابن حزم (ت ٤٥٦هـ): (الإحكام في أصول الأحكام)، حققه وراجعته لجنة من العلماء، ط ٢، دار الجبل، بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
- ٥- ابن كثير (ت ٧٧٤هـ): (تفسير القرآن العظيم)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ، طبعة اليكترونية ضمن: (مكتبة التفسير وعلوم القرآن)، إعداد الخطيب للتسويق والبرامج، الإشراف العلمي مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، الأردن، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، الإصدار 1.5.
- ٦- ابن كثير (ت ٧٧٤هـ): (البداية والنهاية)، وثقه وقابل مخطوطاته الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، وضع حواشيه دكتور أحمد أبو ملحم، دكتور علي نجيب عطوي، الأستاذ فؤاد سيد، الأستاذ مهدي ناصر الدين، الأستاذ علي عبد الساتر، المجلد السادس، الجزء الثاني عشر، المحتوى: السنوات: ٤٠٦هـ-٥٨٨ من الهجرة النبوية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
- ٧- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (ت ٢٧٥هـ): سنن أبي داود، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، بلا تاريخ، (طبع الكترونية ضمن مكتبة الأسرة الالكترونية، ١- الحديث النبوي الشريف وعلومه).
- ٨- أبو زهرة، الإمام محمد: (أصول الفقه)، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ.
- ٩- الاسنوي، الإمام جمال الدين عبد الرحيم الاسنوي (ت ٧٧٢هـ): (نهاية السؤل)، ومعه شرح البخشي: (مناهج العقول)، كلاهما شرح لكتاب القاضي البيضاوي (ت ٦٨٥هـ): (مناهج الوصول في علم الأصول)، نشر دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، بلا تاريخ.
- ١٠- الباجي، أبو الوليد (ت ٤٧٤هـ): (إحكام الفصول في أحكام الأصول)، حققه قدم له ووضع فهرسة عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
- ١١- باري، بريان: (الاستبعاد الاجتماعي والعزلة الاجتماعية وتوزيع الدخل)، ضمن كتاب (الاستبعاد الاجتماعي- محاولة للفهم)، تحرير جون هيلز، جوليان لوغرمان، دافيد بياشو، ترجمة وتقديم أ.د. محمد الجوهري، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر/٢٠٠٧م.
- ١٢- البخاري (ت ٢٥٦هـ): صحيح الإمام البخاري، طبعة مضبوطة ومشكلة وملونة وترقيم المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، اعتنى بها وضبطها احمد جاد، دار الغد الجديد، المنصورة، مصر، بدون تاريخ.

- ١٣- البدخشي: (مناهج العقول) شرح لكتاب القاضي البيضاوي (ت٦٨٥هـ): (منهاج الوصول في علم الأصول)، (لاحظ الرقم ٨ أعلاه).
- ١٤- البعلبكي منير، والبعلبكي، د. روعي: (المورد القريب- مزدوج/ قاموس عربي- إنكليزي، قاموس إنكليزي- عربي)، ط١٠، دار العلم للملايين، بيروت، نيسان/ أبريل/ ٢٠٠٢م.
- ١٥- بورتشارد، تانيا، ولوغان، جوليان، وبياشو، دافيد: (درجات الاستبعاد- تطوير مقياس دينامي متعدد الأبعاد) ضمن كتاب: (الاستبعاد الاجتماعي- محاولة للفهم)، تحرير جون هيلز وآخرين، (لاحظ الرقم ١٠ أعلاه).
- ١٦- البيضاوي (ت٦٨٥هـ): (منهاج الوصول في علم الأصول)، (لاحظ الرقم ١١ أعلاه).
- ١٧- التعددية، من ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، <http://ar.wikipedia.org/wiki>
- ١٨- الخلال (ت٤٣٩هـ): (من فضائل سورة الإخلاص وما لقارئها)، تحقيق الحافظ ضمد بن رزق بن طرهوني، ط١، مكتبة لينة، دمنهور، مصر، ١٤١٢هـ، (طبعة الكترونية ضمن مكتبة التفسير وعلوم القرآن السابقة).
- ١٩- الرازي (ت٦٠٤هـ): (التفسير الكبير ومفاتيح الغيب)، ط٣، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، وطبعة أخرى ط١، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
- ٢٠- رحومة، د. علي محمد: (علم الاجتماع الآلي- مقارنة في علم الاجتماع العربي والاتصال عبر الحاسوب)، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير/ ٢٠٠٨م.
- ٢١- الزركشي (ت٧٩٤هـ): (البحر المحيط)، حققه وخرج أحاديثه لجنة من علماء الأزهر، ط٣، دار الكتب، القاهرة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٥م.
- ٢٢- الزلمي، الدكتور مصطفى إبراهيم: (أصول الفقه في نسجه الجديد)، ط٩، شركة الخنساء للطباعة المحدودة، بغداد، بدون تاريخ.
- ٢٣- جروان السابق: (الكنز- قاموس فرنسي/عربي)، ط١، دار السابق، بيروت/لبنان، بدون تاريخ.
- ٢٤- وولتر ستينس: (تاريخ الفلسفة اليونانية)، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

- ٢٥- السيوطي، الحافظ جلال الدين: (لباب النقول في أسباب النزول)، تحقيق: محمد الفاضلي، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
- ٢٦- الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): (الاعتصام)، وبه تعريف العلامة المدقق السيد محمد رشيد رضا، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.
- ٢٧- شيفرد، ليندا جين: (أنثوية العلم- العلم من منظور الفلسفة النسوية)، ترجمة د. يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٤م، العدد (٣٠٦).
- ٢٨- الطبري (ت ٣١٠هـ): (جامع البيان عن تأويل أي القرآن)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ — (طبعة الكترونية ضمن: مكتبة التفسير وعلوم القرآن السابقة). وطبعة أخرى تحقيق: احمد عبد الرزاق البكري، محمد عادل محمد، محمد عبد اللطيف خلف، محمود مرسى عبد الحميد، إشراف وتقديم أ.د. عبد الحميد عبد المنعم مذكور، نسخة مقابلة على مخطوط كامل ومراجعة على نسخة الشيوخين محمود محمد شاكر واحمد محمد شاكر ومتممة لها، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، ط ١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥ م
- ٢٩- عاشور، الإمام محمد الطاهر: (تفسير التحرير والتنوير)، الدار التونسية للنشر [بلا مكان للنشر]، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا، بلا تاريخ.
- ٣٠- عبد الباقي، محمد فؤاد: (المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم)، بحاشية المصحف الشريف، ط ٢، منشورات ذوي القربى، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، بلا مكان نشر، وطبعة أخرى، دار الحديث، [القاهرة]، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- ٣١- عبد الحميد، الدكتور محسن: (الفكر الإسلامي - تقويمه وتجديده)، ط ١، مكتبة الانبار، العراق، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- ٣٢- —: (منهج التغيير الاجتماعي في الإسلام)، مكتبة القنس، العراق، بدون تاريخ.
- ٣٣- عبده، الإمام محمد: (تفسير القرآن الكريم - جزء عم)، ط ٦، مطابع الشعب، مصر، بدون تاريخ.
- ٣٤- العظيم آبادي، أبو عبد الرحمن شرف الحق محمد أشرف الصديقي (ت قبل ١٣٢٢هـ): (عون المعبود شرح سنن أبي داود)، وهو: (مختصر غاية المقصود في حل سنن أبي داود)، كلاهما من تأليفه، طبعة جديدة مدققة ومصححة ومرقمة الكتب والأبواب على كتاب: (تيسير المنفعة) للسيد المرحوم محمد فؤاد عبد الباقي وموافقة للمعجم المفهرس

- لألفاظ الحديث النبوي تحقيق وتعليق وتصحيح عبد الرحمن محمد عثمان، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
- ٣٥- الإمام الغزالي، (ت ٥٠٥هـ): (إحياء علوم الدين)، تحقيق: هيئة التحقيق، بدار الوعي العربي- مكتبة ابن عبد البر، توزيع دار الكتاب الإسلامي، حلب، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
- ٣٦- الفاروقي، د. إسماعيل: (أسلمة المعرفة- المبادئ العامة وخطة العمل)، ترجمة عبد الوارث سعيد، ط١، إصدار المعهد العالي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة، نشر دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع، الكويت، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- ٣٧- الفوزان، الشيخ الدكتور صالح بن فوزان: (عقيدة التوحيد- وبيان ما يضادها من الشرك الأكبر والأصغر والتعطيل والبدع وغير ذلك)، دار القاسم للنشر، الرياض، بدون تاريخ.
- ٣٨- _____: (الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد)، بلا بيانات نشر ١٤٢٢هـ.
- ٣٩- _____: (محاضرات في العقيدة والدعوة)، تحت إشراف رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الإدارة العامة لمراجعة المطبوعات الدينية، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط١ أولي النهى للإنتاج الإعلامي، طباعة مركز فجر للطباعة، القاهرة، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
- ٤٠- القرضاوي، الدكتور يوسف: (الحلال والحرام في الإسلام)، تخريج المحدث الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، ط٣، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
- ٤١- _____: موقع الدكتور القرضاوي على الانترنت:
http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=5809&version=1&template_id=119&parent_id=13
- ٤٢- القرطبي، محمد بن أحمد (ت ٦٧١هـ): (الجامع لأحكام القرآن)، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، ط٢، دار الشعب، القاهرة، ١٣٧٢هـ، (طبعة اليكترونية ضمن مكتبة التفسير وعلوم القرآن السابقة).
- ٤٣- مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ): صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ، (طبعة اليكترونية ضمن مكتبة الأسرة اليكترونية، ١- الحديث الشريف وعلومه السابقة)، وأيضاً الطبعة الورقية تحقيق عبد الباقي، بيانات النشر نفسها.

- ٤٤- المحلي، الجلال، والسيوطي، الجلال: (تفسير القرآن الكريم)، دار التربية للطباعة والنشر والتوزيع، بلا بيانات النشر، مطبوع بهامش المصحف الشريف.
- ٤٥- هابرماس: (التقنية والعلم كإيديولوجيا)، ترجمة د. إلياس حاجوج، منشورات وزارة الثقافة، دمشق الجمهورية العربية السورية، ١٩٩٩م، سلسلة العلوم (٣٩).
- ٤٦- هيجل: (موسوعة العلوم الفلسفية)، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، المكتبة الهيجلية- المؤلفات، المجلد الثاني، مكتبة مدبولي، القاهرة، بدون تاريخ.
- ٤٧- _____: (تاريخ الفلسفة)، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، المكتبة الهيجلية- المؤلفات، المجلد الثالث، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٧م.

ثانياً: المصادر والمراجع الأجنبية:

- 1- Anthropology of Religion, from Wikipedia, the free encyclopedia, http://en.wikipedia.org/wiki/anthropology_of_religion
- 2- Berger, Peter L. and Luckmann, Thomas, the Social Construction of Reality_A Treatise in the Sociology of Knowledge, (US: Anchor Books Edition, 1967).
- 3- Pluralism, from wikipedia, the free Encyclopedia, <http://en.wikipedia.org/wiki/pluralism>
- 4- Le Pluralisme, La Définition <http://www.heraclitea.com/pluralism.htm>
- 5- pluralism http://www.merriam_webster.com/dictionary
- 6- Pluralism, Encyclopedia Britannica article http://www.britannica.com/eb/article_9660460/pluralism
- 7- Religious Experience http://www.pritnnica.cm/ed/articles_919480
- 8- Religious Pluralism, from wikipedia, the free Encyclopedia http://en.wikipedia.org/wiki/religious_pluralism
- 9- Sociology of Religion http://en.wikipedia.org/wiki/sociology_of_religion

- 10- Swazo, Norman U. Philosophical Pluralism in the Service of the Human Governance
<http://www.by.edu/wcp/papers/com/coswaz.htm>
- 11- Turkle, Sherry and Seymour Papert, Epistemological Pluralism and the Revaluation of the concrete
<http://www.papert.org/articles/EpistemologicalPluralism.htm> (versions of this article appeared in the journal of mathematical behavior, Vol. 11, No. 1, in March 1992, pp.3-33, Construction, 1. Harel & S. Papert, Eds. (Ablex Publishing Corporation, 1991), pp. 161-191, and SIGNS: Journal of Women in Culture and Society Autumn, 1990, Vol. 16.
- 12- Wentzell, Richard J., Value_Pluralism, Some Implication for Multiculturalism
http://www.allacademic.com/meta/p150407_in...

نبي الله يوشع بن نون عليه السلام في ثنايا أسفار العهد القديم

د. أنمار أحمد محمد
الجامعة الإسلامية/ كلية أصول الدين

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

فيعد نبي الله يوشع بن نون ﷺ احد أهم أنبياء بني إسرائيل عليهم السلام، وذلك لارتباط مبعثه ﷺ بأرض الميعاد تلك الأرض التي منحها الله تعالى للموحدين من بني إسرائيل، فهو الذي اخذ على عاتقه قيادتهم لفتحها والاستيلاء عليها، ومن ثم تقسيمها فيما بينهم، لذا فقد تحدث كتاب العهد القديم - الكتاب المقدس لدى اليهود - عن هذه الشخصية بالكثير من الإسهاب، وأدل شيء على ذلك أن سفرًا كاملاً جاء يحوي اسمه فضلاً عن ذكره في الأسفار التي تحدثت عن صحبته للنبي موسى ﷺ ومرافقته له.

إلا أن أسفار العهد القديم تحدثت عن هذه الشخصية بالكثير من المغالاة ووصفته بأنه أشجع جزار عرفته البشرية، ولم ينج من بطشه حتى البهائم فضلاً عن النساء، والشيوخ، والأطفال، وضمّنوا تاريخه ﷺ بأنه قتل اثني عشر ألف شخص في يوم واحد، فضلاً عن نهبه لأموالهم، وديارهم، وإن أفعاله هذه كانت بمباركة الإله.

لذا جاء هذا البحث ليدرس هذه الشخصية النبوية المهمة من خلال كتب اليهود أنفسهم في محاولة لتوضيح الحقائق وكشف الأباطيل التي رافقت شخصية هذا النبي الكريم.

فجاء عنوان البحث "نبي الله يوشع بن نون ﷺ في ثنايا أسفار العهد القديم" واقتضت خطة البحث أن تقسم إلى تمهيد وعدة نقاط، وخاتمة، احتوى التمهيد على التعريف بنبي الله يوشع بن نون ﷺ وفق الروايات اليهودية والإسلامية، حيث تم المزج بين أقوال أهل الديانتين حول هذا النبي الكريم، وأخذت من الأقوال ما كان أقرب إلى الواقع ويجمع عليه الفريقان، وتناولت النقاط أبرز المراحل التي ذكر فيها نبي الله يوشع بن نون ﷺ في أسفار اليهود المقدسة، ثم خاتمة وفيها أهم النتائج التي خرج بها هذا البحث.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

تمهيد في التعريف بنبي الله يوشع بن نون ﷺ في اليهودية والإسلام
أولاً: اسمه ونسبه

يطلق أهل الكتاب اسم يشوع على نبي الله يوشع بن نون ﷺ ويذكر كاتب سفر العدد: بأن نبي الله موسى ﷺ غير اسمه من هوشع إلى يشوع^(١)، والتي تعني حسب المفهوم اليهودي (الله خلاص)^(٢).

ويذهب كتبة التوراة إلى أن نسب نبي الله يوشع بن نون ﷺ هو: يوشع بن نون بن افرايم بن يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم ﷺ، وهو ما يجمع عليه أغلب أهل السير من المسلمين^(٣)، إلا أن مسألة النسب هذه فيها نظر وذلك لترجيح الانقطاع فيها حيث ذكرت التوراة أن يوسف ﷺ عاش مئة وعشر سنين وأنه رأى أولاد أحفاده من ولديه افرايم ومنسي {وعاش يوسف مئة وعشر سنين، ورأى يوسف لافرايم أولاد الجيل الثالث وأولاد ماكير بن منسي أيضاً ولدوا على ركبتي يوسف^(٤)، ووفق هذه الرواية فإن نبي الله يوشع ﷺ قد أدرك جده الأعلى يوسف ﷺ، وهذا غير ممكن لأن روايات أحداث التوراة تدل على أن وفاة نبي الله يوسف ﷺ كانت سنة (١٨٠٥ ق.م)^(٥)، وأن دخول بني إسرائيل إلى أرض كنعان كان في سنة (١٤٠٦ ق.م)^(٦)، فمن غير المعقول أن يكون عمر نبي الله يوشع ٣٩٩ سنة حين دخل تلك الأرض، وهي حساب الفرق بين التاريخين، مع أن رواية سفر يوشع تؤكد أن نبي الله يوشع ﷺ توفي وله من العمر مئة وعشر سنين^(٧)، وعلى ذلك فإن هناك انقطاع في قائمة النسب وعلى الأرجح تقع بين اسمي نون وافرايم إن صحت رواية النسب هذه أصلاً.

ثانياً: ولادته وحياته.

ولد ﷺ في مصر^(٨)، واستقر فيها بعد أن جاء أجداده أولاد يعقوب ﷺ حين دعاهم نبي الله يوسف ﷺ للعيش في مصر والانتقال من الشام بعد القحط الذي أصاب الأرض^(٩).

واستقر بنو إسرائيل في مصر وعاشوا فيها إلى أن جاء نبي الله موسى ﷺ وأخرجهم منها بعد اضطهاد فرعون لهم، وكان من ضمن الذين خرجوا منها مع موسى ﷺ النبي يوشع بن نون ﷺ وكان عمره عند الخروج في الخامسة والأربعين^(١٠).

ثالثاً: وفاته ﷺ

توفي نبي الله يوشع بن نون ﷺ بعد أن فتح العديد من مدن الكنعانيين في فلسطين واستولى عليها، واختلف أهل السير من المسلمين في سني حياته فذهب ابن كثير^(١١): إلى أن الله تعالى قد قبضه إليه وهو ابن مائة وسبع وعشرين سنة، بينما يرى الأثير^(١٢): أنه توفي وقد كان له من العمر مائة وستا وعشرين سنة، ويذهب ابن الجوزي^(١٣): إلى أن يوشع ﷺ توفي وقد كان عمره مائة سنة وعشر سنين، وهي نفس رواية سفر يشوع^(١٤)، إلا أن ابن الجوزي^(١٥) يعود ويضيف رأياً آخر في تحديد سني حياته بالقول: (وقيل: مائة وعشرين سنة).

ويحدد كاتب سفر يشوع مكان دفنه ﷺ بالقول: أنه دفن في جبل افرايم^(١٦)، وهذا ما يذهب إليه ابن الجوزي أيضاً^(١٧).

إلا أن أهل السير من المسلمين يتفقون فيما بينهم على أن مدة حياته ﷺ بعد وفاة نبي الله موسى ﷺ كانت سبعا وعشرين سنة^(١٨).

أولاً: الغاية التي من أجلها ذكر نبي الله يوشع بن نون في أسفار العهد القديم تحدثت أسفار العهد القديم عن النبي يوشع ﷺ وعن الحقبة التي كان فيها من تاريخ بني إسرائيل بالكثير من الإسهاب، تخلل ذلك العديد من الأمور التي لا تعقل، والتواريخ الغير صحيحة مع مخالفة العديد من المعطيات، ويمكن إرجاع ذلك إلى تاريخ اليهود نفسه، وما يحمل هذا التاريخ من تعقيدات وضع جلها اليهود أنفسهم، من ذلك ما يذكره الدكتور السيد احمد فرج^(١٩) حين يقول: (تكون الكتابة عن فترة تاريخية قديمة لا تتوفر مراجعها الوثيقة أمراً صعباً للغاية، وتاريخ اليهود من أكثر التواريخ غموضاً وهذا يرجع بجانب اضطراب المراجع وقلة الصحيح منها إلى ما فعله اليهود أنفسهم بتزييف تاريخهم فجعلوا الأمر أكثر صعوبة)، لذلك يعد تاريخ بني إسرائيل جزءاً من المشكلة، ليس لتأخر كتابة هذا التاريخ إلى ما يقارب من ثمانمائة سنة وحسب، وإنما إلى الغاية التي من أجلها دون هذا التاريخ، حيث كان على كتبة التوراة في بابل أولئك الذين اخرجوا التوراة بصورتها الحالية أن يهيئوا المنفيين اليهود نفسياً للرحيل من مدينة بابل والعودة إلى أرض الميعاد التي كان يسكنها أجدادهم والتي أعطيت لهم وفق الوعود التوراتية، وبالتأكيد فإن

الطريق إلى ذلك سيكون صعباً، وطويلاً، وشاقاً، لذلك فقد وضع كتبة التوراة في بابل ملحمة تصف في عبارات أسطورية قصة رحيل سابق من بلد قوي آخر هو "مصر" إلى ارض الميعاد، فعليهم تكرار تلك الرحلة مرة أخرى، ولكن هذه المرة من مكان آخر "بابل" إلى ارض الميعاد "فلسطين"، ثم هينئوهم نفسياً بأن وضعوا قصة ضياعهم في الصحراء لمدة أربعين سنة مع تعقيدات وأمرها الغريبة التي حصلت، وذلك لتهديد العودة الثانية، وتذكير اليهود الذين في بابل بأن الطريق ستكون صعبةً، ومحفوفةً بالمخاطر، وأنهم سيكونون ورثة ذلك الجيل الذي دخل ارض الميعاد لأول مرة^(٢٠)، لذا جاء الحديث عن نبي الله يوشع بن نون ﷺ في أسفار العهد القديم وفقاً لهذا التصور وخدمة لتلك الغاية.

ثانياً: مرافقته للنبي موسى ﷺ

لا تحدثنا أسفار العهد القديم عن مرافقة يوشع بن نون ﷺ للنبي موسى ﷺ بشيء من التفصيل، إلا من إشارات لعل أبرزها ما رواه كاتب سفر العدد بالقول: [فأجاب يشوع بن نون خادم موسى من حديثه وقال يا سيدي موسى اردعهما^(٢١)]. ووفق هذا النص فإن يوشع بن نون ﷺ كان خادماً للنبي لموسى ﷺ منذ صباه بدليل قول كاتب السفر انه كان خادمه منذ حديثه، وتكرر هذه الإشارة في موضع آخر من التوراة، وبالتحديد في سفر الخروج حيث يقول كاتب السفر: [وإذ رجع موسى إلى المحلة كان خادمه يشوع بن نون الغلام لا يبرح من داخل الخيمة^(٢٢)].

ثالثاً: نبوته ومعجزاته ﷺ

يتفق أهل الكتاب على نبوة يوشع بن نون ﷺ^(٢٣)، ويذكر سفر العدد أن الله تعالى اختاره للنبوة وأنه أمر النبي موسى ﷺ أن يخبر بني إسرائيل بذلك، حيث يقول كاتب السفر: [فقال الرب لموسى خذ يشوع بن نون رجلاً فيه روح وضع يدك عليه وأوقفه قدام العازار الكاهن وقدام كل الجماعة وأوصه أمام أعينهم واجعل من هيبتك عليه لكي يسمع له كل جماعة بني إسرائيل... حسب قوله يخرجون وحسب قوله يدخلون هو وكل بني إسرائيل معه كل الجماعة^(٢٤)]. وخلال سني بعثته ﷺ فإن الله تعالى أيده بالعديد من المعجزات منها:

١- وقف جريان نهر الأردن: ذكرت هذه المعجزة في سفر يشوع، حيث جاء فيه أن الله تعالى أوقف جريان نهر الأردن في زمن فيضائه، وظهر اليابسة فيه لكي يتسنى للنبي يوشع ﷺ ولبنى إسرائيل من عبوره^(٢٥).

٢- حبس الشمس عن المسير*: ذكر كاتب سفر يشوع هذه المعجزة بالقول: {حينئذ كلم يشوع الرب يوم اسلم الرب الاموريين أمام بني إسرائيل و قال أمام عيون إسرائيل يا شمس دومي على جبعون و يا قمر على وادي ايلون فدامت الشمس ووقف القمر حتى انتقم الشعب من أعدائه اليس هذا مكتوبا في سفر ياشير فوقفت الشمس في كبد السماء ولم تعجل للغروب نحو يوم كامل^(٢٦)، وهناك من يعترض على هذه المعجزة بالقول: {لم يستطع العلم أن يتبين أو يبين حتى الآن كيف توقفت الشمس عن المسير وهي لا تدور حول الأرض أصلاً، نحن لا نستطيع أن نفهم أيضاً كيف كان ذلكم اليوم أطول بضعتين من أي يوم آخر دون أن يحدث أي خلل في الكواكب وانتظام الظلام^(٢٧) ويدافع كتبة التفسير التطبيقي للكتاب المقدس^(٢٨) عن هذه المعجزة بالقول: {طبعا الشمس لا تتحرك بالنسبة للأرض، بل هي ثابتة والأرض هي التي تدور حول الشمس ولكن العبارات المستخدمة في سفر يشوع لا تجعلنا نشك في المعجزة فلا يربكنا مطلقا القول أن الشمس تشرق أو تغرب والنقطة الهامة هي أن اليوم استطل وليس أن الله استخدم وسيلة معينة لإطالته، وهناك تفسيران لكيفية حدوث ذلك:

أ- أبطأت الأرض في دورانها المعتاد فأتيح ليشوع وقت أطول كما يبدو من دلالة اللغة العبرية الأصلية.

ب- إن بعض انكسارات غير عادية لأشعة الشمس أضافت ساعات من الضوء.

٣- تدمير أسوار أريحا: ذكر محرر سفر يشوع هذه المعجزة بالقول: أن نبي الله يشوع ﷺ حين أراد أن يفتح مدينة أريحا أمر الكهنة والشعب بان يدوروا حول المدينة لمدة سبعة أيام وينفخوا بالأبواق وبان يصيحوا صيحة واحدة مما أدى إلى انهيار جدرانها فدخلها بني إسرائيل^(٢٩).

رابعا: قيادته لبني إسرائيل للدخول إلى الأرض المقدسة

الصفات القيادية والعسكرية للنبي يوشع بن نون ﷺ

اختار النبي موسى ﷺ نبي الله يوشع بن نون ﷺ ليكون قائدا للجيش، ويصف الدكتور بروس بارتون^(٣٠) الخواص التي كان يمتلكها لكي تتطابق له هذه المسؤولية بالقول: أ. إن الله هو الذي أقامه في سفر العدد: {فكلم موسى الرب قائلاً ليوكل الرب إله أرواح جميع البشر رجلاً على الجماعة يخرج أمامهم ويدخل أمامهم ويخرجهم ويدخلهم لكيلا تكون جماعة الرب كالغنم التي لا راعي لها فقال الرب لموسى خذ يشوع بن نون رجلاً فيه روح وضع يدك عليه^(٣١)}.
ب. إنه أحد الشاهدين الذين شاهدوا أفعال الرب عياناً ابتداءً من خروجهم من مصر إلى

الدخول إلى أرض كنعان.

ج. كان المساعد الخاص لموسى لمدة أربعين سنة.

د. كان هو وكالب بن يوفنة الوحيدين الذين اظهروا ثقة كاملة في أن الله سيساعدهم على الاستيلاء على الأرض.

وتبرز قيادته ﷺ لبني إسرائيل في زمن النبي موسى ﷺ حين حارب عماليق بني إسرائيل ويصف ذلك سفر الخروج بالقول: {وأتى عماليق وحارب إسرائيل في رفيديم فقال موسى ليشوع انتخب لنا رجلاً واخرج حارب عماليق وغداً أقف أنا على رأس التلة وعصا الله في يدي ففعل يشوع كما قال له موسى ليحارب عماليق وأما موسى وهرون وحوور فصعدوا على رأس التلة وكان إذا رفع موسى يده أن إسرائيل يغلب وإذا خفض يده أن عماليق يغلب فلما صارت يدا موسى ثقيلتين أخذ حجراً ووضعاه تحته فجلس عليه ودعم هرون وحوور يديه الواحد من هنا والآخر من هناك فكانت يده ثابتتين إلى غروب الشمس^(٣٢)، ويلاحظ من سياق النص أن القيادة الفعلية لبني إسرائيل كانت للنبي موسى ﷺ، وبقيت كذلك إلى أن توفاه الله تعالى ومن ثم انتقلت إلى النبي يوشع.

الامتناع عن دخول الأرض المقدسة ووقوع العقاب الإلهي

تصف أسفار العهد القديم وفي العديد من الإصحاحات أوجه العصيان الذي كان يفعله بني إسرائيل في عدم طاعتهم لأوامر الله تعالى، وطاعة نبيه موسى ﷺ وتمردهم عليه، فقد لقي النبي موسى ﷺ الأحوال من بني إسرائيل في سبيل دعوتهم إلى عبادة الله وحده، وكانت المعجزات التي أيدها الله بها كافية لأن تنزع منهم كافة الرواسب الوثنية، ومع

هذا فقد كانت تغلب عليهم الوثنية التي ألفوها طوال عهدهم مع المصريين^(٣٣)، ويعزى ذلك إلى أن بعض بني إسرائيل تجمع حول موسى وهم في مصر لا كرسول ونبي مأمورين بطاعته، ولكن كقائد وزعيم يرجى على يديه الخلاص من استعباد فرعون وقومه^(٣٤)، ونتيجة عصيانهم المتكرر غضب الله عليهم وحرّمهم من دخول أرض الميعاد. ويمكن إجمال عدد المرات التي عصى فيها بنو إسرائيل الله تعالى، وتذمروا من موسى ﷺ، وهم في طريقهم إلى الأرض المقدسة إلى:

١- عصيان أوامر الله تعالى وهم عند شاطئ البحر الأحمر حين اقترب منهم فرعون وجنوده، ويصف سفر الخروج لحظة الحادث بالقول: {فلما اقترب فرعون رفع بنو إسرائيل عيونهم وإذا المصريون راحلون وراءهم ففزعوا جدا وصرخ بنو إسرائيل إلى الرب وقالوا لموسى هل لأنه ليست قبور في مصر أخذتنا لنموت في البرية ماذا صنعت بنا حتى أخرجتنا من مصر أليس هذا هو الكلام الذي كلمناك به في مصر قائلين كف عنا فنخدم المصريين لأنه خير لنا أن نخدم المصريين من أن نموت في البرية^(٣٥)}.
٢- تذمرهم على موسى ﷺ عند دخولهم إلى برية شور ولم يجدوا ماء {فجاءوا إلى مارة ولم يقدروا أن يشربوا ماء من مارة لأنه مر لذلك دعي اسمها مارة فتذمر الشعب على موسى قائلين ماذا نشرب^(٣٦)}.

٣- وكرر بنو إسرائيل تذمرهم حين دخلوا إلى برية سيناء ولم يجدوا طعاما فقالوا لنبي الله موسى وهارون (عليهما السلام): {لبيتنا متنا بيد الرب في أرض مصر إذ كنا جالسين عند قدور اللحم نأكل خبزا للشبع فإنكما أخرجتمانا إلى هذا القفر لكي تميتا كل هذا الجمهور بالجوع^(٣٧)}.

٤- عصيانهم أوامر الله تعالى التي أعطاها لموسى ﷺ حين أرسل الله لهم المن من السماء وأمرهم بعدم الخروج يوم السبت لانتقاطه، إلا أنهم خالفوا ذلك مما أدى إلى غضب الرب عليهم، فخاطب الرب موسى قائلًا: {إلى متى تأبون أن تحفظوا وصاياي وشرائعي^(٣٨)}.

٥- تذمرهم من عدم وجود الماء في ريفديم حيث يذكر سفر الخروج: {فخاصم الشعب موسى وقالوا أعطونا ماء لنشرب فقال لهم موسى لماذا تخاصمونني لماذا تجربون الرب وعطش هناك الشعب إلى الماء وتذمر الشعب على موسى وقالوا لماذا أصددنا من مصر

لتميتنا وأولادنا ومواشينا بالعطش فصرخ موسى إلى الرب قائلاً ماذا أفعل بهذا الشعب بعد قليل يرجعونني؟^(٣٩).

٦- عصيانهم الله تعالى بعبادتهم العجل الذهبي الذي صنعه لهم هارون النبي (كما تروي التوراة) حيث يذكر كاتب سفر الخروج: {ولما رأى الشعب أن موسى أبطا في النزول من الجبل اجتمع الشعب على هرون وقالوا له قم اصنع لنا آلهة تسير أمامنا لأن هذا موسى الرجل الذي أصعدنا من أرض مصر لا نعلم ماذا أصابه فقال لهم هرون انزعوا أقراط الذهب التي في آذان نسائكم وبنائكم وبناتكم وأتوني بها فنزع كل الشعب أقراط الذهب التي في آذانهم وأتوا بها إلى هرون فاخذ ذلك من أيديهم وصوره بالازميل وصنعه عجلاً مسبوكة فقالوا هذه الهتك يا إسرائيل التي أصعدتك من أرض مصر؟^(٤٠)، وهذا تحريف متعمد وطعن بشخصية نبي كريم من أنبياء الله تعالى، فكيف يمكن لنبي ابتعثه الله تعالى ليخرج قومه من عبادة الأوثان إلى عبادة الإله الواحد أن يصنع لقومه عجلاً ويأمرهم بعبادته؟، ولماذا لم تسجل التوراة اعتراض نبي الله يوشع بن نون ﷺ؟، أو الرجل الصالح كالب بن يوفنة؟، أو غيرهم من صالحى بني إسرائيل على هارون ومنعه من عمله هذا؟، ثم كيف يعقل أن يصنع هارون النبي عجلاً من ذهب أقراط آذان النساء والأطفال، فهل تكفي تلك الكمية لعمل ذلك؟، كل ذلك يذهب بنا إلى عدم تصديق تلك الرواية، والذهاب إلى ما أخبر به القرآن الكريم من أن السامري* هو الذي صنع لهم العجل وليس نبي الله هارون ﷺ.

٧- تذرهم من الله وشكواهم منه سراً، يروي ذلك كاتب سفر العدد بالقول: {وكان الشعب كأنهم يشتكون شراً في أذني الرب وسمع الرب فحمر غضبه فاشتعلت فيهم نار الرب وأحرقت في طرف المحلة؟^(٤١).

٨- بكأؤهم وشكواهم لعدم توفر الطعام الشهي لهم وتذمر نبي الله موسى ﷺ منهم، حيث ذكر كاتب سفر العدد: {واللفيف الذي في وسطهم اشتهى شهوة فعاد بنو إسرائيل أيضاً وبكوا وقالوا من يطعمنا لحماً قد تذكرنا السمك الذي كنا نأكله في مصر مجاناً والقثاء والبطيخ والكراث والبصل والثوم والآن قد يبست أنفسنا ليس شيء غير أن أعيننا إلى هذا المن... فلما سمع موسى الشعب يبكون بعشائرهم كل واحد في باب خيمته وحمي غضب الرب جداً ساء ذلك في عيني موسى فقال موسى للرب لماذا أسأت إلى عبدك ولماذا لم

أجد نعمة في عينيك حتى انك وضعت ثقل جميع هذا الشعب علي حبلت بجميع هذا الشعب أو لعل ولدته حتى تقول لي احملة في حضنك كما يحمل المربي الرضيع إلى الأرض التي حلفت لأبائه من أين لي لحم حتى أعطي جميع هذا الشعب لأنهم سيكون علي قائلين أعطنا لحماً لنأكل^(٤٢).

٩- عصيانهم وأمره الله تعالى بالدخول إلى الأرض المقدسة، فعند وصول بني إسرائيل إلى مشارف الأرض المقدسة، طلب الله من موسى ﷺ أن يرسل رجالاً ليتجسسوا الأرض فاختر موسى ﷺ اثني عشر رجلاً على أعداد أسباط بني إسرائيل^(٤٣)، وكانت مهمتهم أن يستطلعوا لهم الأرض، وقصوا على بني إسرائيل ما رأوه، فانقسموا إلى قسمين، فذهب النبي يوشع ﷺ وكالب بن يوفنة إلى أن باستطاعتهم الدخول وامتلاك الأرض، والعشرة الباقين ذهبوا إلى استحالة ذلك وبرروا ذلك بأن شعبها قوي جداً، وان فيها العمالقة الذين كنا في نظرهم كالجراد، ثم إن مدنهم محصنة وكبيرة جداً لا يتسنى لنا اقتحامها، عند ذلك عاد الشعب إلى التذمر مرة أخرى: {فرفعت كل الجماعة صوتها وصرخت وبكى الشعب تلك الليلة وتذمر على موسى وعلى هرون جميع بني إسرائيل وقال لهما كل الجماعة ليتنا متنا في ارض مصر أو ليتنا متنا في هذا القفر ولماذا أتى بنا الرب إلى هذه الأرض لنسقط بالسيف تصير نساؤنا وأطفالنا غنيمة أليس خيراً لنا أن نرجع إلى مصر فقال بعضهم إلى بعض نقيم رئيساً ونرجع إلى مصر فسقط موسى وهرون على وجهيهما أمام كل معشر جماعة بني إسرائيل و يشوع بن نون وكالب بن يفنة من الذين تجسسوا الأرض مزقاً ثيابهما^(٤٤)، عند ذلك نزل العقاب الإلهي بهذه الفئة من بني إسرائيل {وقال الرب لموسى حتى متى يهينني هذا الشعب وحتى متى لا يصدقونني بجميع الآيات التي عملت في وسطهم.... إن جميع الرجال الذين رأوا مجدي وآياتي التي عملتها في مصر وفي البرية وجربوني الآن عشر مرات ولم يسمعوا لقولي لن يروا الأرض التي حلفت لأبائهم وجميع الذين أهانوني لا يرونها^(٤٥)، وبسبب عصيانهم فان الله عاقب الذين امتنعوا عن الدخول إلى الأرض المقدسة بأمرين: الأول: إن الله حرم عليهم الدخول إلى هذه الأرض أبداً، والذين دخلوا فيما بعد هم أولادهم.

الثاني: إن الله عاقبهم بالتيه في الصحراء لمدة أربعين سنة^(٤٦)، وهكذا كتب الله عليهم التيه بعد أن كانوا على أبواب الأرض المقدسة، ويظهر أن الله سبحانه قد حرّمها على هذا الجيل من بني إسرائيل وعاقبهم بالتيه والضياح أربعين عاما في صحراء النقب لكي ينشأ جيل جديد من أصلاّبهم اقل انحرافا وأكثر استقامة على هدي النبي موسى ﷺ من آبائهم أولئك، فهذا جيل الآباء قد أفسده الذل والاستعباد والطغيان الذي كان يحل عليهم في مصر^(٤٧).

ومن مفارقات التوراة أن نبيا الله موسى وهارون عليهما السلام شملهما عدم الدخول إلى الأرض المقدسة لأنهما عصيا الله تعالى، يقول كاتب سفر العدد: {وكلّم الرب موسى قائلا خذ العصا واجمع الجماعة أنت وهرون أخوك وكلما الصخرة أمام أعينهم أن اعطي ماءها فتخرج لهم ماء من الصخرة وتسقي الجماعة ومواشيهم فاخذ موسى العصا من أمام الرب كما أمره وجمع موسى وهرون الجمهور أمام الصخرة فقال لهم اسمعوا أيها المردة امن هذه الصخرة نخرج لكم ماء ورفع موسى يده و ضرب الصخرة بعصاه مرتين فخرج ماء غزير فشربت الجماعة ومواشيها فقال الرب لموسى وهرون من اجل أنكما لم تؤمنا بي حتى تقدساني أمام أعين بني إسرائيل لذلك لا تدخلان هذه الجماعة إلى الأرض التي أعطيتهم إياها^(٤٨)، ووفق هذه الفقرات فإن موسى وهارون عليهما السلام منعا من الدخول إلى الأرض المقدسة لأنهما عصيا الله تعالى وذلك لان الرب قد قال لموسى أن يكلم الصخرة، ولكن موسى ﷺ ضربها، ليس مرة واحدة بل مرتين، من اجل ذلك حرم من الدخول إلى الأرض المقدسة، فهل يعقل أن يكون ذلك سببا في عدم دخول نبي الله موسى ﷺ وأخيه هارون ﷺ إلى الأرض المقدسة نتيجة لهذا العمل؟، فأين مغفرة الله تعالى من سيدنا موسى ﷺ؟، (إن صحت هذه الرواية أصلا)، ثم إن الله تعالى وكما تذكر أسفار التوراة قد سامح بني إسرائيل عند كل معصية عصوها إياه، فلماذا لم يعامل موسى ﷺ وفق ذلك؟، والحق أن الله تعالى قد قدر لموسى وهارون عليهما السلام هذا الأجل، وليس كما روت أسفار التوراة، فهذا لا يجوز في حق أنبياء الله تعالى فضلا عن أن يكون لنبي من أولي العزم ﷺ.

وبعد وفاة نبي الله موسى ﷺ طلب الله تعالى من نبيه يوشع بن نون ﷺ أن يأخذ بني إسرائيل ويقودهم إلى الأرض المقدسة {وكان بعد موت موسى عبد الرب أن الرب

كلم يشوع بن نون خادم موسى قائلاً موسى عبدي قد مات فالآن قم اعبر هذا الأردن أنت و كل هذا الشعب إلى الأرض التي أنا معطيها لهم أي لبني إسرائيل^(٤٩).

خامساً: الاستيلاء على أرض كنعان

قاد نبي الله يوشع بن نون ﷺ بني إسرائيل للدخول إلى الأرض المقدسة، ويذهب الدكتور بروس بارتون^(٥٠) إلى (أن تعداد بني إسرائيل الذين ارادو الدخول إلى الأرض المقدسة كان يبلغ مليون شخص)، ولقد استقى هذه التقديرات من التوراة التي تذكر أن نبي الله موسى ﷺ قد أحصى المقاتلين فقط دون النساء والأطفال وكبار السن وذلك قبل دخولهم إلى الأرض المقدسة فكان تعدادهم ما يقارب من ٦٠٠ ألف مقاتل (فكان جميع المعدودين من بني إسرائيل حسب بيوت آبائهم من ابن عشرين سنة فصاعداً كل خارج للحرب في إسرائيل كان جميع المعدودين ست مئة ألف وثلاثة آلاف وخمس مئة وخمسين)^(٥١)، ومن المؤكد أن هذا العدد مبالغ فيه، أراد من خلاله كتابة التوراة إيهام الناس بكثرة مقاتليهم وأعدادهم حين دخلوا الأرض، وبحساب بسيط نلاحظ أن أخوة يوسف أولاد يعقوب ﷺ الاثنى عشر الذين جاء من نسلهم بنو إسرائيل، قد دخلوا مصر في زمن النبي يوسف ومعهم ذراريهم، وزوجاتهم، وبقوا هناك ما يقارب من ٤٠٠ سنة حتى جاء نبي الله موسى ﷺ لإخراجهم، فإذا فرضنا أنهم تتاسلوا طيلة هذه المدة فلا يمكن لهم بكل حال أن يصلوا إلى المليون شخص، وحتى لو فرضنا أن بعض الهكسوس، والمصريين، وغيرهم من الأمم قد دخلوا في ديانة بني إسرائيل، ومع ذلك فلا يمكن لهم أن يصلوا إلى هذا الرقم في تلك الحقبة، ثم إن المقاتلين من بني إسرائيل الذين فتحوا مدينة أريحا تلك المدينة المحصنة التي كانت أول مدينة تفتح على أيديهم، كان تعدادهم ٤٠ ألف مقاتل كما يذكر سفر يشوع^(٥٢)، فهل كان لنبي الله يوشع ﷺ أن يغامر بقيادة هذا العدد البسيط من جيشه إذا ما قورن بالرقم الذي ذكرته التوراة؟ كل هذه المعطيات تؤكد ما ذهبنا إليه من عدم تصديق رواية التوراة حول تعداد بني إسرائيل الذين ارادو الدخول إلى الأرض وتعداد مقاتليهم.

وتصف أسفار العهد القديم أن بني إسرائيل استطاعوا أن يسيطروا على اغلب مدن كنعان وليس كلها على مراحل، ويصف الدكتور احمد سوسة^(٥٣) الأسباب التي أدت إلى

سيطرة بني إسرائيل على أرض كنعان بالقول: (ومما ساعد يشوع على تقدم فتوحاته في بلاد كنعان إلى ملائمة الظروف السياسية السائدة آنذاك فقد كانت البلاد منقسمة على نفسها تتصارع فيما بينها، وفي داخلها دويلات لا يحصى عددها يحكم فيها حكام إقطاعيون مستبدون همهم الوحيد المحافظة على سيطرتهم)، وهذا ما يؤكد سفر يشوع حيث يصف السفر أن الاموريين وحدهم كان لديهم خمسة ملوك، وأن لكل مدينة صغيرة كان عليها ملك {فأرسل أدوني صادق ملك أورشليم إلى هوام ملك حبرون وفرام ملك يرموت ويافيع ملك لخيش ودبير ملك عجلون يقول اصعدوا إلي وأعينوني فنضرب جبعون لأنها صالحت يشوع وبني إسرائيل فاجتمع ملوك الاموريين الخمسة ملك أورشليم وملك حبرون وملك يرموت وملك لخيش وملك عجلون وصعدوا هم وكل جيوشهم ونزلوا على جبعون وحاربوها^(٥٤)، لذلك يرى المؤرخون أن طبيعة هذه الانتصارات لم تكن بسبب قوة اليهود وشجاعتهم بل بسبب ما أصاب البلاد من تمزق وفوضى^(٥٥)، ومع تلك الانقسامات الشديدة التي كانت في أرض كنعان إلا أن نبي الله يشوع بن نون ﷺ لم يستطع أن يسيطر على جميع الأرض المقدسة، وذلك لأن الفلسطينيين المتحصنين في مدنها الساحلية بين غزة ويافا صدوا تقدم بني إسرائيل غرباً متفوقين عليهم في معداتهم الحربية إذ كانوا يعتمدون على أسلحة من حديد أتقنوا تعدينه صنعوا منه الدروع، وغيرها من الأسلحة لذا لم يجزئ يشوع ﷺ على محاربتهم فتجنبهم كما تجنب المدن المحصنة ومنها أورشليم، لذا فإنه قد عاد إلى مدينة الجبال لكي يقسم الأرض بين قبائل بني إسرائيل ولم يستطع أن ينهي جميع مهمته المتمثلة بالسيطرة على جميع الأرض^(٥٦).

وتحدث أسفار العهد القديم عن العديد من المجازر التي حدثت عند فتوحات بني إسرائيل بقيادة يوشع بن نون ﷺ، ويمكن تقسيم تلك الفتوحات وما رافقها من مجازر إلى أربعة أقسام:

١- فتح مدينة أريحا: وهي أول مدينة تفتح من أرض كنعان على يد النبي يوشع بن نون ﷺ، ويحدثنا سفر يشوع عن مدينة أريحا بأنها كانت مدينة مغلقة وأسوارها عالية جداً ومحصنة، ويصفها الدكتور بروس بارتون^(٥٧): (بأنها من أقدم مدن العالم، وكانت بعض مواقعها محاطة بأسوار حصينة يبلغ ارتفاعها نحو ٨ م) وسمكها (٧ م)، وكان الجنود الواقفين فيها يستطيعون أن يروا القادم من مسافة أميال)، ويرجح أنها فتحت من

قبل بني إسرائيل ما بين عامي (١٤٠٦ - ١٤٠٧ ق. م)^(٥٨)، واستطاع بنو إسرائيل أن يفتحوها بعد سبعة أيام من حصارها، وكانوا في كل يوم من أيام حصارها يدورون حول المدينة ومعهم الطبول، والأبواق، وتابوت العهد، وفي اليوم السابع فعلوا مثل ما يفعلونه يوميا إلا بدورانهم هذه المرة حول المدينة سبعة مرات، ومن ثم صاحوا صيحة واحدة أدت إلى تدمير أسوار المدينة، مما سهل على بني إسرائيل من السيطرة عليها^(٥٩)، ويصف سفر يشوع العقوبة التي أنزلها بنو إسرائيل بأريحا وأهلها بالقول: (وحرموا كل ما في المدينة من رجل وامرأة من طفل وشيخ حتى البقر والغنم والحمير بحد السيف)^(٦٠)، ولم ينج من هذه المجزرة إلا راحاب الزانية* وأهل بيتها، إلا إن الاكتشافات الأثرية تدل على إن كلام التوراة مزيفٌ وغير صحيح، فعلى عهد النبي يوشع بالذات لم تكن مدينة أريحا قائمة فقد كانت مهدمة ولا أسوار لها منذ قرنين سابقين^(٦١).

٢- فتح مدينة عاي: وفي فتحها يتحدث كاتب سفر يشوع بأن الرب أمر يشوع بأن يذهب إلى عاي ويأخذها وأمره بأن يفعل بملكها وسكانها كما فعل بأريحا، وإن غنائمها من البهائم والأموال فهي نهب لبني إسرائيل {فقال الرب ليشوع لا تخف ولا ترتعب خذ معك جميع رجال الحرب وقم اصعد إلى عاي انظر قد دفعت بيدك ملك عاي وشعبه ومدينته وأرضه ففعل بعاي وملكها كما فعلت بأريحا وملكها غيران غنيمتها وبهائمها تنهبونها لنفوسكم^(٦٢)، فسيطر بنو إسرائيل على المدينة بعد أن هزموا أهلها بخدعة عسكرية علمهم إياها الرب من قبل حين خاطب يشوع بالقول: {اجعل كميناً للمدينة من ورائها^(٦٣)، وبعد أن تمكنوا من السيطرة على المدينة قتلوا جميع سكانها وعن تلك المجزرة يتحدث سفر يشوع بالقول: {وأما ملك عاي فامسكوه حياً وتقدموا به إلى يشوع وكان لما انتهى إسرائيل من قتل جميع سكان عاي في الحقل في البرية حيث لحقوهم وسقطوا جميعاً بحد السيف حتى فنوا أن جميع إسرائيل رجع إلى عاي وضربوها بحد السيف فكان جميع الذين سقطوا في ذلك اليوم من رجال و نساء اثني عشر ألفاً جميع أهل عاي ويشوع لم يرد يده التي مدها بالمزراق حتى حرم جميع سكان عاي^(٦٤)، ويتحدث السفر عن شدة بطش يشوع بالقول: {ويشوع لم يرد يده التي مدها بالمزراق حتى حرم جميع سكان عاي.... واحرق يشوع عاي وجعلها تلاً أبدياً خراباً إلى هذا اليوم^(٦٥)، وينقل الكاتب عبد المجيد همو^(٦٦) عن الباحثة الأمريكية كينون ما نصه: {إن عاي مدينة

فلسطينية هدمت قبل أن يحل فيها بنو إسرائيل بقرون، ولهذا فإن ما كتبه اليهود عنها وسيطرتهم عليها لم يكن إلا وهما من أوهام اليهود وليس ثمة شيء من الحقيقة وإنهم إنما سجلوا ذلك ليوهموا الناس أن لهم جذورا في تلك البلاد.

٣- السيطرة على مدن الاموريين: وقصة السيطرة عليها تبدأ بعد سيطرة بني إسرائيل على عاي لذا اجتمع ملوك الاموريين لمحاربة يشوع وبنو إسرائيل وهم: (أدوني صادق ملك أورشليم، وهوام ملك صيدون، و فرام ملك يرموت، ويافع ملك لخيش ودبير ملك عجلون)، ويروي سفر يشوع حربهم معه بالقول: {فقال الرب ليشوع لا تخفهم لأنني بيدك قد أسلمتهم لا يقف رجل منهم بوجهك فأتى إليهم يشوع بغتة صعد الليل كله من الجبال فأزعجهم الرب أمام إسرائيل وضربهم ضربة عظيمة في جبعون وطردهم في طريق عقبة بيت حورون وضربهم إلى عزيقة وإلى مقيدة وبينما هم هاربون من أمام إسرائيل وهم في منحدر بيت حورون رماهم الرب بحجارة عظيمة من السماء إلى عزيقة فماتوا والذين ماتوا بحجارة البرد هم أكثر من الذين قتلهم بنو إسرائيل بالسيف^(٦٧)، ثم امسك بنو إسرائيل هؤلاء الملوك الخمسة، وأمر يشوع بان يصلبوا على الخشب وتعلق جثثهم حتى المساء^(٦٨).

ولا يمكن الثقة بكل النصوص السابقة وذلك لوقوع الأخطاء التاريخية فيها، من ذلك ما ذكره كاتب سفر يشوع بالقول: {فاخذ يشوع كل مدن أولئك الملوك وجميع ملوكها.... فاخذ يشوع كل الأرض حسب كل ما كلم به الرب موسى وأعطاه يشوع ملكا لإسرائيل حسب فرقهم وأسباطهم واستراحت الأرض من الحرب^(٦٩)، ويفهم من ذلك أن بني إسرائيل قد سيطروا على أورشليم بعد هزيمة الاموريين، إلا أن أسفار العهد القديم تحدثنا أن في عهد النبي داود لم تكن أورشليم في يد بني إسرائيل بعد، وإنها لم تفتح أصلاً، وإن سكانها ييوسيون وليس اموريون، كما يذكر سفر يشوع.

وعن فتح باقي مدن الاموريين وشدة بطش يشوع فيها، يتحدث كاتب سفر يشوع بالقول: {ثم رجع يشوع في ذلك الوقت واخذ حاصور وضرب ملكها بالسيف لان حاصور كانت قبلا رأس جميع تلك الممالك وضربوا كل نفس بها بحد السيف حرموهم و لم تبق نسمة واحرق حاصور بالنار فاخذ يشوع كل مدن أولئك الملوك وجميع ملوكها وضربهم بحد السيف حرمهم كما أمر موسى عبد الرب غير أن المدن القائمة على تلالها

لم يحرقها إسرائيل ما عدا حاصور وحدها احرقها يشوع وكل غنيمة تلك المدن والبهائم نهبها بنو إسرائيل لأنفسهم وأما الرجال فضربوهم جميعاً بحد السيف حتى أبادوهم ولم يبقوا نسمة كما أمر الرب موسى عبده هكذا أمر موسى يشوع وهكذا فعل يشوع لم يهمل شيئاً من كل ما أمر به الرب موسى فاخذ يشوع كل تلك الأرض الجبل وكل الجنوب وكل ارض جوشن والسهل والعربة وجبل إسرائيل وسهله من الجبل الأقرع الصاعد إلى سعين إلى بعل جاد في بقعة لبنان تحت جبل حرمون واخذ جميع ملوكها وضربهم وقتلهم فعمل يشوع حرباً مع أولئك الملوك أياماً كثيرة لم تكن مدينة صالحت بني إسرائيل إلا الحويين سكان جبعون بل اخذوا الجميع بالحرب لأنه كان من قبل الرب أن يشدد قلوبهم حتى يلاقوا إسرائيل للمحاربة فيحرموا فلا تكون رافة بل يبادوا كما أمر الرب موسى^(٧٠)، وعن هذه القسوة وشدة القتل يتحدث المؤرخ ول ديورانت^(٧١) بالقول: {كانت هزيمة العبرانيين للكنعانيين مثلاً واضحاً لانقراض مجموعة جياح على جماعة مستقرين آمنين وقد قتل العبرانيين من الكنعانيين أكثر من استطاعوا قتلهم منهم وسبوا من بقي من نسائهم وجرت دماء القتلى انهارا وكان هذا القتل كما تقول نصوص الكتاب المقدس فريضة الشريعة التي أمر الرب موسى وزكاة الرب، ولما استولوا على إحدى المدن فقتلوا من أهلها اثني عشر ألفاً واحرقوها وصلبوا حاكمها ولسنا نعرف من تاريخ الحروب مثل هذا الإسراف في القتل والاستمتاع به وقد كان موسى من رجال السياسة المتصفين بالصبر والأناة، أما يوشع فلم يكن إلا جندياً فضاءً، وقد حكم موسى حكماً سليماً لن تسفك فيه دماء أما يوشع فقد أقام حكمه على القانون الذي يقول أكثر الناس قتلاً هو الذي يبقى حياً، وبهذه الطريقة الواقعية التي لا أثر لها للعواطف استولى اليهود على الأرض الموعودة^(٧٢).

ولا يمكن تصديق تلك الوقائع وفق روايات العهد القديم لذا يرى المسلمون أن اليهود بالغوا في فتوحات يوشع بن نون ﷺ وأنهم لم يكتفوا بالمبالغة بفتوحاته فقط بل نسبوا إليه شدة البطش أيضاً وإبادة الأعداء وسوء معاملتهم، وهذا لا يعقل في حق نبي من أنبياء الله تعالى لهذا من الصعب أن تنسب هذه الأعمال الشنيعة له^(٧٢).

لذلك يذهب الدكتور عبد الوهاب المسيري^(٧٣) إلى القول: {ويختلف الموقف الإسلامي والموقف اليهودي ألحاحامي من النبوة والأنبياء، وعلى القارئ المسلم أن يفرق

بين أنبياء اليهود والأنبياء الذين يرد ذكرهم في القرآن الكريم حتى لو حملوا الاسم نفسه، فموسى (موشيه) القائد الحربي (القومي) ليس سيدنا موسى ﷺ، وداود (ديفيد) قاطع الطريق الملك ليس سيدنا داود ﷺ فرغم اتفاق الأسماء والاتفاق في بعض تفاصيل القصص فإن السياق، والبناء العقائدي والقصصي الذي ترد فيه الأسماء يختلف جوهرياً، والسياق وحده يحدد الهدف العام). والذي من المؤكد أن أقلام المحرفين، والمتلاعبين بالنصوص قد فعلت مبتغاهما في هذا الأمر، وذلك يعزى إلى أن التوراة لم تسجل وتكتب إلا بعد وفاة موسى ﷺ بحوالي ثمانمائة سنة أو يزيد، فظلت تتناقل شفاهاً طيلة هذه المدة تتعرض خلالها لا للتفتيح والتهذيب بل للحذف والإضافة، والتي كانت غالباً ما تتفق مع الدرجة الفكرية، والثقافية التي كان عليها كهان اليهود^(٧٤).

٤- محاربة ملوك فلسطين والسيطرة على معظم أراضيهم: بعد أن سيطر بنو إسرائيل على مدن الاموريين (كما في العهد القديم) اتحد ملوك المدن الفلسطينية المتبقية لمحاربة بني إسرائيل ويروي ذلك سفر يشوع بالقول: {فلما سمع يابين ملك حاصور أرسل إلى يوباب ملك مادون وإلى ملك شمرون وإلى ملك اكشاف وإلى الملوك الذين إلى الشمال في الجبل وفي العربة جنوبي كنروت وفي السهل وفي مرتفعات دور غربا الكنعانيين في الشرق والغرب والاموريين والحثيين والفرزيين واليبوسيين في الجبل والحويين تحت حرمون في ارض المصفاة فخرجوا هم وكل جيوشهم معهم شعباً غفيراً كالرمل الذي على شاطئ البحر في الكثرة بخيل ومركبات كثيرة جداً فاجتمع جميع هؤلاء الملوك بميعاد وجاءوا ونزلوا معاً على مياه ميروم لكي يحاربوا إسرائيل فقال الرب ليشوع لا تخفهم لأنني غدا في مثل هذا الوقت ادفعهم جميعاً قتلتي أمام إسرائيل فتعربق خيلهم وتحرق مركباتهم بالنار^(٧٥)، وبعد أن استولوا على معظم مدن أولئك الملوك قاموا بقتلهم كذلك، وكان يشوع في كل تلك الإبادات ينفذ أوامر الرب، يقول كاتب سفر يشوع: {كما أمر الرب موسى عبده هكذا أمر موسى يشوع وهكذا فعل يشوع لم بهمل شيئاً من كل ما أمر به الرب موسى^(٧٦)، وبحسب تلك النصوص فإن الرب هو الذي أمر موسى بأن يفعل ذلك، حيث يروي سفر التثنية أن الرب خاطب موسى بالقول: {متى أتى بك الرب إلهك إلى الأرض التي أنت داخل إليها لتمتلكها وطرد شعوباً كثيرة من أمامك الحثيين والجرجاشيين والاموريين والكنعانيين والفرزيين والحويين واليبوسيين سبع شعوب

أكثر وأعظم منك ودفعهم الرب إلهك أمامك وضربتهم فانك تحرمهم لا تقطع لهم عهدا ولا تشفق عليهم^(٧٧)، {وأما مدن هؤلاء الشعوب التي يعطيك الرب إلهك نصيبا فلا تستبق منها نسمة ما بل تحرمها تحريما الحثيين والاموريين والكنعانيين والفرزيين والحويين واليبوسيين كما أمرك الرب إلهك^(٧٨)، والسبب في الإسراف بالقتل يبرره الكتاب المقدس بالقول: {لكي لا تعلموكم أن تعملوا حسب جميع أرجاسهم التي عملوا لإلهتهم فتخطئوا إلى الرب إلهكم^(٧٩)، وسبب آخر ذكره كاتب سفر التثنية بالقول: {من أجل أنهم لم يلاقوكم بالخبز والماء في الطريق عند خروجكم من مصر^(٨٠).

ووفق روايات العهد القديم، ونتيجة لشدة القسوة والبطش بسكان المدن التي فتحت، استطاع بنو إسرائيل بقيادة يوشع بن نون أن يقضوا على ٣١ ملكاً في سبعة سنين^(٨١).

سادساً: تقسيم الأرض

على مدار سبع سنين استطاع بنو إسرائيل أن يسيطروا على معظم أراضي كنعان، وبعد أن بلغ نبي الله يوشع ﷺ الخامسة والثمانين من عمره، وعندما لم يستطع إكمال فتح جميع أراضي كنعان عندئذ أمره الرب بأن يقسم الأرض التي استولى عليها بنو إسرائيل من فتوحاتهم، وتروي الإصحاحات (١٣ - ١٤) من سفر يشوع كيف قسم نبي الله يوشع ﷺ هذه الأرض بين أسباط بني إسرائيل، ويمكن إجمال ذلك بالآتي:

١- لم يكن لسبط لاوي نصيب في تقسيم الأرض بين الأسباط {لكن لسبط لاوي لم يعط نصيباً وقائد الرب اله إسرائيل هي نصيبه كما كلمه^(٨٢)، إذ كان عليهم أن يصرفوا أنفسهم ويوظفوا طاقاتهم في إدارة الشؤون الدينية {وقرب إليك هرون أخاك وبنيه معه من بين بني إسرائيل ليكون لي^(٨٣)، ولكي يتفرغ بني لاوي لخدمة الله وعمل الطقوس وغيرها فقد أمر الرب بأن يعطي باقي أسباط بني إسرائيل بني لاوي من ممتلكاتهم {أوصي بني إسرائيل أن يعطوا اللاويين من نصيب ملكهم مدناً للسكن ومسارح للمدن حولها تعطون اللاويين فتكون المدن لهم للسكن ومسارحها تكون لبهائمهم وأموالهم ولسائر حيواناتهم^(٨٤).

٢- سبطاً راوبين وجاد ونصف سبط منسى قد اخذوا من الأرض التي في شرق الأردن، وقد أعطاهم إياها موسى من قبل^(٨٥).

٣- سبطا يهوذا ويوسف (افرايم والسبط الآخر من منسي) أخذوا الأرض التي كان وعدهم بها جدهم الأكبر يعقوب منذ ٤٥٠ سنة {وقال إسرائيل ليوسف ها أنا أموت ولكن الله سيكون معكم ويردكم إلى أرض آبائكم وأنا قد وهبت لك سهما واحدا فوق إخوتك أخذته من يد الاموريين بسيفي وقوسي} (٨٦).

٤- اقتسم باقي الأسباط ما تبقى من الأرض بالقرعة (٨٧)، ويصف سفر يشوع أن نبي الله يشوع ﷺ قد قسم الأرض بين الأسباط الأحد عشر، وان هذا التقسيم جاء مطابقا لما تنبأ به يعقوب ﷺ في بركته لأولاده (٨٨)، وكذلك جاء التقسيم مطابقا لنبوّة موسى ﷺ حين بارك الأسباط الاثني عشر (٨٩)، ويفهم من خلال سفر يشوع وتعداد المدن التي استولى عليها بنو إسرائيل وتوزيعها بين الأسباط أن بني إسرائيل كان لديهم ما يقارب من ٦٠٠ مدينة داخل أراضي كنعان؟، وان قبيلة يهوذا وحدها حصلت على مائة مدينة مع قراها، أما اللاويين فقد حصلوا على ثمان وأربعين مدينة وحدهم {جميع المدن التي تعطون اللاويين ثمانى وأربعون مدينة مع مسارجها} (٩٠)، ونتيجة لكثرة المدن التي حصل عليها بنو إسرائيل (وفق العهد القديم) فقد حدد الرب أن تعطى ستة مدن تكون كملاجئ للذين ارتكبوا القتل عن غير قصد {والمدن التي تعطون اللاويين تكون ست منها مدنا للملجأ تعطونها لكي يهرب إليها القاتل} (٩١). وهذا الكلام فيه الكثير من المبالغة، حيث يذهب العديد من المؤرخين إلى أن اليهود لم يكن لهم على مر عصورهم هذا الكم الهائل من المدن (٩٢).

الخاتمة

يمكن إجمال أهم النتائج التي توصل إليها الباحث بما يأتي:

- ١- إن رواية نسب النبي يوشع وفق العهد القديم، والتي يجمع عليها المسلمون واليهود لا يمكن الوثوق فيها، وذلك لترجيح الانقطاع في نسبه ﷺ.
- ٢- روت أسفار العهد القديم العديد من المعجزات التي ظهرت على يد نبي الله يوشع بن نون ﷺ لعل أهمها معجزة حبس الشمس التي يتفق على حصولها اليهود والمسلمين.

- ٣- كان نتيجة لعصيان بني إسرائيل المتكرر لأوامر الله تعالى أن غضب الله على ذلك الجيل العاصي منهم، وكتب عليه التيه أربعين سنة، ومنعه من الدخول إلى ارض الميعاد بعد أن كان على مشارفها.
- ٤- لا يمكن الوثوق بروايات العهد القديم التي تحدثت عن فتح ارض الميعاد لورود العديد من الأخطاء التاريخية فيها فضلاً عن المبالغات، والأمور التي لا تعقل.
- ٥- يذهب المسلمون إلى أن اليهود قد بالغوا في رواية فتوحات نبي الله يوشع بن نون ﷺ حول عدد الملوك الذين حاربهم والمدن التي فتحها، وما صاحبها من الأرقام الخيالية التي تتحدث عن تعداد جيشه.
- ٦- تحدثت أسفار اليهود المقدسة عن نبي الله يوشع بن نون ﷺ واصفة إياه بأبشع جزار عرفته البشرية ونسبت إليه العديد من المجازر التي لم يسلم منها لا طفل ولا شيخ ولا امرأة، فضلاً عن الحيوانات، لذلك يذهب المسلمون إلى استحالة أن تنسب هذه الأفعال إلى إنسان سوي فضلاً عن أن يكون نبياً كريماً من أنبياء الله تعالى.
- وفي ختام هذا البحث أسأل الله تعالى أن أكون قد وفقت في دراسة هذا الموضوع المهم، واسأله تعال أن يغفر لي كل سهو أو تقصير انه سميع مجيب وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

هوامش البحث

- (١) سفر العدد: ١٣: ١٦.
- (٢) عن تغيير اسمه عليه السلام ينظر: موسوعة الكتاب المقدس، دار منهل الحياة، لبنان، ١٩٩٣م، ص ٣٤٤.
- (٣) عن نسبه عليه السلام ينظر: ابو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، (ت ٧٧٤هـ)، البداية والنهاية، (م ١-٢)، ما قبل الهجرة النبوية، وثقه وقابل مخطوطاته الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل احمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ص ٣٦٧، الإمام أبي الحسن علي ابن ابي الكرم المعروف بابن الأثير (ت ٦٣٠هـ)، الكامل في التاريخ، (م ١)، تاريخ ما قبل الهجرة النبوية الشريفة، تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت/لبنان، ١٤٠٧هـ/ مجلة الجامعة الإسلامية/ ع (٢٣ / ١)

١٩٨٧م، ص ١٥٣، أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ١، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، راجعه وصححه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط ٢، بيروت لبنان، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ص ٣٧٧.

(٤) سفر التكوين، ٥٠: ٢٢.

(٥) عن تحديد سنة وفاة النبي يوسف ﷺ ينظر: الدكتور بروس بارتون وآخرون، التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، ترجمة وتحرير وليم وهبة وآخرون، شركة ماستر ميديا، ط ٢، القاهرة، ١٩٨٨م، ص ١٢٦.

(٦) م. ن، ص ١٢٧.

(٧) يشوع، ٢٤: ٢٩.

(٨) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ١، ص ٣٧٧.

(٩) قصة نبي الله يوسف ﷺ في التوراة جاءت في سفر التكوين: الاصحاحات ٣٧ - ٥٠، وفي القرآن الكريم في سورة يوسف.

(١٠) د. محمد ضياء الاعظمي، دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند، مكتبة الرشد، ط ١، الرياض، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ص ٩٤.

(١١) البداية والنهاية: ١/٣٧٤.

(١٢) الكامل في التاريخ: ج ١/١٥٥.

(١٣) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم: ١/٣٧٩.

(١٤) سفر يشوع: ٢٤ - ٢٩.

(١٥) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم: ١/٣٧٩.

(١٦) سفر يشوع: ٢٤ - ٣٠.

(١٧) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم: ١/٣٨٠.

(١٨) عن تحديد مدة حياته عليه السلام ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية: ١/٣٧٤؛ ابن

الأثير، الكامل في التاريخ: ١/١٥٥؛ ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم:

١/٣٧٩.

(١٩) اليهود واليهودية التاريخ والعقيدة والأخلاق، دار الوفاء، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ص٩.

(٢٠) عن غاية واهداف كتابة التوراة ينظر: سهيل ديب، التوراة تاريخها وغايتها، دار النفائس، ب. ت، ص ٣٠، "بتصرف".

(٢١) سفر العدد: ١١: ٢٨.

(٢٢) سفر الخروج: ٣٣: ١١.

(٢٣) عن نبوته عليه السلام ينظر: محمد بن علي بن محمد آل عمر، عقيدة اليهود في الوعد بفلسطين عرض ونقد، كتاب البيان، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ص ٣١.

(٢٤) سفر العدد، ٢٧: ١٩-٢١.

(٢٥) سفر يشوع، ٣: ١٤-١٧.

* يتفق المسلمون على ورود هذه المعجزة لنبي الله يوشع بن نون ﷺ في الحديث الذي اخرجها البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قوله: (قال ﷺ: "غزا نبي من الأنبياء، فقال لقومه: لا يتبعني رجل ملك بضع امرأة، وهو يريد أن يبني بها؟ ولما بين بها، ولا أحد بنى بيوتا ولم يرفع سقوفها، ولا أحد اشترى غنما أو خلفات وهو ينتظر ولادها، فغزا فدنا من القرية صلاة العصر أو قريبا من ذلك، فقال للشمس: إنك مأمورة وأنا مأمور اللهم احبسها علينا، فحبست حتى فتح الله عليه، فجمع الغنائم، فجاءت يعني النار لتأكلها، فلم تطعمها فقال: إن فيكم غلولا، فليبايعني من كل قبيلة رجل، فلزقت يد رجل بيده، فقال: فيكم الغلول، فليبايعني قبيلتك، فلزقت يد رجلين أو ثلاثة بيده، فقال: فيكم الغلول، فجاءوا برأس مثل رأس بقرة من الذهب، فوضعوها، فجاءت النار، فأكلتها ثم أحل الله لنا الغنائم رأى ضعفنا، وعجزنا فأحلها لنا)، ينظر: الإمام محمد بن إسماعيل البخاري ١٩٤-٢٥٦هـ، صحيح البخاري، باب قول النبي ﷺ "أحللت لكم الغنائم"، ١١٣٥/٣ برقم ٢٩٤٥، جمع وترتيب ا.د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، ط٣، بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م؛ الإمام مسلم بن الحجاج أبو الحسن النيسابوري، ٢٠٦-٢٦١هـ، صحيح مسلم، باب تحليل الغنائم لهذه الأمة، ١٣٦٦/٣، برقم ١٧٤٧، جمع وترتيب، محمد فؤاد عبد الباقي، دار احياء التراث العربي، بيروت، ب. ت؛ وفي رواية أبي عبد الله الحاكم بعد ذكر الحديث، قال كعب (صدق الله ورسوله، هكذا والله في كتاب الله- يعني التوراة- ثم

قال: يا أبا هريرة، أحدثكم النبي ﷺ أي نبي كان؟ قال: لا، قال كعب: هو يوشع بن نون. قال: فحدثكم أي قرية هي؟ قال: لا. قال: هي مدينة اريحاء). ينظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، باب قسم الفيء، ١٤٠/٢، الأرقام: ٢٥٨٥، ٢٥٨٦، ٢٥٨٧، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

(٢٦) سفر يشوع، ١٠: ١٢-١٣.

(٢٧) ليوتاكسل، التوراة كتاب مقدس ام جمع من الاساطير، ترجمة، د. حسان ميخائيل اسحاق، بدون دار طبع، ولا سنة طبع، ص٢١٧.

(٢٨) الدكتور بروس بارتون وآخرون، ص٤٤٤.

(٢٩) سفر يشوع: الاصحاح ٦.

(٣٠) التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، ص ٤٢٣.

(٣١) سفر العدد ٢٧: ١٧ - ١٩.

(٣٢) سفر الخروج ١٧: ٨ - ١٣.

(٣٣) عن عصيان بني اسرائيل لنبيهم موسى ينظر: عفيف عبد الفتاح طبارة، اليهود في القرآن، دار العلم للملايين، ط٤، بيروت، لبنان، ١٩٧٤م، ص ٦٣.

(٣٤) عن نظرة بني اسرائيل للنبي موسى ينظر: الدكتور احمد شلبي، مقارنة الأديان، اليهودية، مكتبة النهضة المصرية، ط٥، ١٩٧٨م، ص٧٦.

(٣٥) سفر الخروج، ١٤: ١٠ - ١٢.

(٣٦) م. ن ١٥: ٢٣ - ٢٤.

(٣٧) م. ن ١٦: ٣.

(٣٨) م. ن ١٦: ٢٧.

(٣٩) م. ن ١٧: ٢ - ٥.

(٤٠) سفر الخروج، ٣٢: ١ - ٦.

* قصة صنع السامري العجل لبني اسرائيل مذكورة في سورة طه: الآيات، ٨٥، ٨٧، ٩٥.

(٤١) سفر العدد ١١: ١.

- (٤٢) سفر العدد ١١: ٤ - ١٣.
- (٤٣) أسماؤهم موجودة في سفر العدد: ١٣: ١ - ١٥.
- (٤٤) م. ن ١٤: ١ - ٧.
- (٤٥) سفر العدد، ١٤: ١١ - ١٢، ٢٢ - ٢٣.
- (٤٦) عن العقاب الذي حل ببني اسرائيل نتيجة عصيانهم اوامر الله تعالى، ينظر: د. فرج الله عبد الباري، اليهودية بين الوحي الالهي والانحراف البشري، دار الآفاق العربية، ط ١، مصر، القاهرة، ٢٠٠٤م، ص ٦٥.
- (٤٧) ماهر احمد أغا، اليهود فتنة التاريخ، دار الفكر، دمشق، سورية، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م، ص ٥٣.
- (٤٨) سفر العدد: ٢٠: ٧ - ١٣.
- (٤٩) سفر يشوع ١: ١ - ٢.
- (٥٠) التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، ص ٤٢٤.
- (٥١) سفر العدد: ١: ٤٥.
- (٥٢) سفر يشوع: ٤: ١٣.
- (٥٣) العرب واليهود في التاريخ حقائق تاريخية تظهرها المكتشفات الأثرية، دار العربي للإعلان والطباعة والنشر، ط ٢، دمشق، سورية، ب. ت، ص ٢٩٢.
- (٥٤) سفر يشوع: ١٠: ٣ - ٥.
- (٥٥) عن تمزق فلسطين في تلك الحقبة ينظر: كامل سوغان، اليهود تاريخاً وعقيدة، دار الاعتصام، ١٩٨٨م، ص ١٤.
- (٥٦) عن تصدي الفلسطينيين لبني اسرائيل ينظر: الدكتور محمد ضياء الاعظمي، دراسات في اليهودية، ص ٩٦.
- (٥٧) التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، ص ٤٢٤.
- (٥٨) عن تحديد تاريخ فتح مدينة اريحا ينظر: أ. د. عادل طه يونس، حياة الانبياء بين حقائق التاريخ والمكتشفات الأثرية الجديدة، مكتبة القران، ب. ت، ص ١٣؛ الدكتور بروس بارتون وآخرون، التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، ص ١٢٧.

- (٥٩) قصة السيطرة على مدينة أريحا وردت في سفر يشوع الاصحاح ٦.
- (٦٠) سفر يشوع: ٦: ٢١ - ٢٢.
- * راحاب: زانية كانت تقيم في بيت على سور أريحا، خبات الكشافين الذين ارسلهما يشوع حتى لا يتمكن السلطات من الامساك بهما، مقابل ذلك وعد الكشافان بان ينقذاها واسرتها من القتل عند فتح المدينة، ورد اسمها في سلسلة نسب السيد المسيح التي اوردها كاتب انجيل متى بوصفها احدى جذات المسيح، ينظر: موسوعة الكتاب المقدس، ص ١٥٣.
- (٦١) عن الاكتشافات الأثرية لمدينة أريحا، ينظر: عبد المجيد همو، المجازر اليهودية والارهاب الصهيوني، مراجعة وتدقيق، اسماعيل الكردي، الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعة، ط ١، ٢٠٠٣م، ص ٢٤.
- (٦٢) سفر يشوع: ٨: ١ - ٣.
- (٦٣) م. ن ٨: ٢.
- (٦٤) م. ن ٨: ٢٣ - ٢٦.
- (٦٥) م. ن ٨: ٢٦.
- (٦٦) المجازر اليهودية، ص ٢٥.
- (٦٧) سفر يشوع، ١٠: ٨ - ١١.
- (٦٨) م. ن ١٠: ٢٦.
- (٦٩) م. ن ١١: ٨، ٢٣.
- (٧٠) سفر يشوع، ١١: ١٠ - ٢٠.
- (٧١) قصة الحضارة ونشأة الحضارة، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود، (ج ١-٢)، الشرق الأدنى، دار الفكر، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م، ص ٩٧.
- (٧٢) عن رأي المسلمين ينظر: محمد ضياء الاعظمي، دراسات في اليهودية، ص ٩٧.
- (٧٣) الموسوعة اليهودية، (م ٢): ج ١/ ٣١.
- (٧٤) عن تاخر تدوين التوراة وتحريفها ينظر: محمد عبد الواحد حجازي، منهج اليهود في تزيف التاريخ، ص ١٢٥.
- (٧٥) سفر يشوع، ١١: ١ - ٧.
- (٧٦) م. ن ١١: ١٢، ١٥.

- (٧٧) سفر التثنية، ٧: ١ - ٢.
- (٧٨) م. ن ٢٠: ١٦ - ١٧.
- (٧٩) م. ن ٢٠: ١٨.
- (٨٠) م. ن ٢٣: ٤.
- (٨١) عن فتوحات نبي الله يوشع بن نون ينظر: محمد ضياء الاعظمي، دراسات في اليهودية، ص ٩٥؛ عبد المجيد همو، المجازر اليهودية، ص ٢٤ - ٢٥٤، الدكتور بروس بارتون، التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، ص ٤٣٤.
- (٨٢) سفر يشوع، ١٣: ١٤.
- (٨٣) سفر الخروج، ٢٨: ١.
- (٨٤) سفر العدد، ٣٥: ٢ - ٤.
- (٨٥) م. ن ٣٢.
- (٨٦) سفر التكوين، ٤٨: ٢١ - ٢٢.
- (٨٧) سفر يشوع الاصحاح: ١٨.
- (٨٨) سفر التكوين الاصحاح: ٤٩.
- (٨٩) سفر التثنية الاصحاح: ٣٣.
- (٩٠) سفر العدد، ٣٥: ٧.
- (٩١) م. ن ٣٥: ٦.
- (٩٢) عن المبالغة في م. ن ٨: ٢.
- (٩٢) م. ن ٨: ٢٣ - ٢٦.
- (٩٢) م. ن ٨: ٢٦.
- (٩٢) المجازر اليهودية، ص ٢٥.
- (٩٢) سفر يشوع ١٠: ٨ - ١١.
- (٩٢) م. ن ١٠: ٢٦.
- (٩٢) م. ن ١١: ٨، ٢٣.
- (٩٢) سفر يشوع، ١١: ١٠ - ٢٠.
- (٩٢) قصة الحضارة ونشأة الحضارة، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود، (ج ١-٢)، الشرق الأدنى، دار الفكر، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م، ص ٩٧.

- (٩٢) عن رأي المسلمين ينظر: محمد ضياء الاعظمي، دراسات في اليهودية، ص ٩٧.
- (٩٢) الموسوعة اليهودية، (م ٢): ٣١/١.
- (٩٢) عن تاخر تدوين التوراة وتحريفها ينظر: محمد عبد الواحد حجازي، منهج اليهود في تزيف التاريخ، ص ١٢٥.
- (٩٢) سفر يشوع، ١١: ١ - ٧.
- (٩٢) م. ن ١١: ١٢، ١٥.
- (٩٢) سفر التثنية، ٧: ١ - ٢.
- (٩٢) م. ن ٢٠: ١٦ - ١٧.
- (٩٢) م. ن ٢٠: ١٨.
- (٩٢) م. ن ٢٣: ٤.
- (٩٢) عن فتوحات نبي الله يوشع بن نون ينظر: محمد ضياء الاعظمي، دراسات في اليهودية، ص ٩٥، عبد المجيد همو، المجازر اليهودية، ص ٢٤ - ٢٥٤؛ الدكتور بروس بارتون، التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، ص ٤٣٤.
- (٩٢) سفر يشوع، ١٣: ١٤.
- (٩٢) سفر الخروج، ٢٨: ١.
- (٩٢) سفر العدد: ٣٥: ٢ - ٤.
- (٩٢) م. ن ٣٢.
- (٩٢) سفر التكوين، ٤٨: ٢١ - ٢٢.
- (٩٢) سفر يشوع الاصحاح، ١٨.
- (٩٢) سفر التكوين الاصحاح، ٤٩.
- (٩٢) سفر التثنية الاصحاح، ٣٣.
- (٩٢) سفر العدد، ٣٥: ٧.
- (٩٢) م. ن ٣٥: ٦.
- (٩٢) عن المبالغة في اعداد مدن بني اسرائيل ينظر: ليوتاكسل، التوراة، ص ٢١٩.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: الكتب المقدسة

١- القرآن الكريم

٢- الكتاب المقدس: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، Arabic Bible ، 1990.

ثانياً: المصادر والمراجع

* ابن الأثير: أبو الحسن علي ابن أبي الكرم (ت ٦٣٠هـ).

١ - الكامل في التاريخ، تاريخ ما قبل الهجرة النبوية الشريفة، تحقيق ابي الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت/ لبنان، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

* أغا: ماهر احمد.

٢- اليهود فتنة التاريخ، دار الفكر، دمشق/ سورية، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.

* آل عمر: محمد بن علي بن محمد.

٣- عقيدة اليهود في الوعد بفلسطين عرض ونقد، كتاب البيان، ط، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

* بارتون: بروس (الدكتور) وآخرون.

٤- التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، ترجمة وتحرير وليم وهبة وآخرون، شركة ماستر ميديا، ط، القاهرة، ١٩٨٨م.

* البخاري: محمد بن إسماعيل (الإمام)، ١٩٤-٢٥٦هـ .

٥- صحيح البخاري، جمع وترتيب ا. د مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، ط٣، بيروت، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

* عبد الباري: فرج الله (الدكتور).

٦- اليهودية بين الوحي الإلهي والانحراف البشري، دار الآفاق العربية، ط١، مصر، القاهرة، ٢٠٠٤م.

* ابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت ٥٩٧ هـ).

٧- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج١، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، راجعه وصححه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت لبنان، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

* الحاكم: أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري.

- ٨- المستدرك على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.
- * حجازي: محمد عبد الواحد.
- ٩- منهج اليهود في تزييف التاريخ، مكتبة الإيمان للنشر و التوزيع، ط١، ب. ت.
- * ديب: سهيل.
- ١٠- التوراة تاريخها وغايتها، دار النفائس، ب. ت.
- * ديورانت: ول.
- ١١- قصة الحضارة ونشأة الحضارة، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود، (ج١-٢)، الشرق الأدنى، دار الفكر، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ص٩٧.
- * سوسة: احمد (الدكتور).
- ١٢- العرب واليهود في التاريخ حقائق تاريخية تظهرها المكتشفات الأثرية، دار العربي للإعلان والطباعة والنشر، ط٢، دمشق، سورية، ب. ت.
- * سغفان: كامل.
- ١٣- اليهود تاريخا وعقيدة، دار الاعتصام، ١٩٨٨م.
- * شلبي: احمد (الدكتور).
- ١٤- مقارنة الأديان، اليهودية، مكتبة النهضة المصرية، ط٥، ١٩٧٨م.
- * طبارة: عفيف عبد الفتاح.
- ١٥- اليهود في القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط٤، ١٩٧٤م.
- * الاعظمي: محمد ضياء الرحمن.
- ١٦- دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند، مكتبة الرشد، ط١، الرياض، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.
- * فرج: السيد احمد (الدكتور).
- ١٧- اليهود واليهودية التاريخ والعقيدة والأخلاق، دار الوفاء، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.
- * ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي ٧٧٤هـ .

١٨- البداية والنهاية، م ١-٢، ما قبل الهجرة النبوية، وثقه وقابل مخطوطاته الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل احمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٢٤هـ — ٢٠٠٣م.

* ليونتكسل.

١٩- التوراة كتاب مقدس أم جمع من الأساطير، ترجمة، د.حسان ميخائيل إسحاق، بدون دار طبع، ولا سنة طبع.

* مجهول المؤلف

٢٠- موسوعة الكتاب المقدس، دار منهل الحياة، لبنان، ١٩٩٣م، ص ٣٤٤.

* مسلم: أبو الحسن بن الحجاج النيسابوري (الإمام)، ٢٠٦-٢٦١هـ .

٢١- صحيح مسلم، جمع وترتيب، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ب. ت.

* المسيري: عبد الوهاب (الدكتور).

٢٢- الموسوعة اليهودية والصهيونية، (م ١-٢)، (ج ١)، دار الشروق، ط ١، ٢٠٠٤م.

* همو: عبد المجيد.

٢٣- المجازر اليهودية والإرهاب الصهيوني، مراجعة وتدقيق إسماعيل الكردي، الأوائل

للنشر والتوزيع والخدمات الطباعة، ط ١، ٢٠٠٣م.

* يونس: عادل طه (الدكتور).

٢٤- حياة الأنبياء بين حقائق التاريخ والمكتشفات الأثرية الجديدة، مكتبة القرآن، ب. ت.

التعابير التلطفية في تراجم
القرآن الكريم
(دراسة مقارنة)

م.م. هدى فالح حسن
كلية البنات/ الجامعة الإسلامية

Introduction

The motives for writing this research come from the importance of euphemism in the Quran. Euphemisms are often found in expressions which may be familiar to Arabic speakers of Islamic culture, but are not easily understandable by those outside the culture. Even if such expressions are understood, they may be difficult to be translated at all or even in an appropriate equivalent material. This study aims at identifying the euphemistic expressions in the Glorious Quran and looking for their counterparts in the English language. It also aims at discovering which of the Quranic translations succeeds in translating euphemisms and which one fails in translating them. Another purpose is to show to what extent the errors in translating the euphemistic expressions influence the understanding the meaning

1- Definition

Euphemisms are defined as the use of acceptable and inoffensive expressions as alternatives for expressions that are offensive, socially unacceptable, or which sometimes mean unpleasant matters.

Words and expressions are euphemized in order to avoid embarrassment or save one's face among speakers through their conversations.

Semantically, a euphemism is a vague expression. When a word is used as a euphemism, it becomes a metaphor that drops its literal meaning and refers to something else. For example, the euphemism *to help oneself* substitutes the verb *to steal* (Biocrawler.htm.). According to stock well (2002, p30):

euphemism can be seen not so much as a lexical replacement by a dissimilar word (a metonymy rather than a metaphor); the rest room, is a metaphor; rather it conveys slightly different, more pleasant associations than other possibilities

Discussing the semantic opaqueness of the euphemistic expressions. Hudson (2000, p261) states that "the indirectness of from is felt to diminish the unpleasantness of the meaning".

2- Usage

Euphemisms are used to hide taboo and unacceptable subjects in English. Taboo are related with unpleasant and disturbing topics like (sex, death, and basic biological functions). For instance, the euphemism *The big C* is used to avoid uttering the word *Cancer*.

Many superstitious euphemisms are formed by English speakers who believe that "to speak a name was to evoke the divinity whose power then had to be confronted" Neaman and Silver (1988, p1-2). For example the word *death* is substituted by many words and phrases, *such as passed away, bit the big one, bought the farm*.

Bureaucrats, politicians and scientists also employ euphemisms ingeniously in order to protect themselves from accountability and moral responsibility for their actions. This special use of euphemism is called *double speak* which means "obfuscation of Language in order to deny or shift responsibility" Kahn (2001, p, 243).

Another use of euphemisms in American English is to elevate the state of menial occupations. For instance, using *help* for *servant*.

3- Etymology

The word euphemism is derived from the Greek word *euphemo* which means "auspicious/ fortunate/ (good speech).The Greek– root words" eu (good/ well) "+" pHEME (speech/ speaking) constitute the word *eupheme* (i.e. the origin of the word euphemo). "The *eupheme* was a word or a phrase used in place of a religious word or phrase that should not be spoken loud as taboo" (Wikipedia. org).

Farb (1974: p80) believes that many euphemistic expressions appeared after the Norman conquest of England 1066 when:

The community began to make a distinction between a genteel and an obscene vocabulary, between the Latinate words of the upper class and the Lusty Anglo Saxon of the lower. That is why a duchess *perspired* and *expectorated* and *menstruated*, while a kitchen maid *sweated* and *spat* and *bled*.

It is worth mentioning that one of the first classic examples of euphemism are the expressions *pass away* and *pop* your clogs that substitute the verb *die*.

Maxwell (MED Magazine. htm.) states that the creation of euphemism continue over centuries to suit different contexts. Each century has its own euphemisms according to the language speakers' social interests. For instance, in the 18th century euphemistic expressions focus on the drinking of alcohol, whereas the euphemisms of the 21st century concentrate on subjects like drugs, ethnicity, politics and war. For example Maxwell (MED magazine. htm) records the euphemism *regime change* which is invented as an alternative for extreme military force.

4- Euphemistic Expressions in English

Euphemistic expressions in English can be classified according to the topics they convey into the following:

1- euphemisms for talking about *slums* and *poor* people. For instance, *the inner cities* and the *negatively privileged* (American English first Papers. htm.).

2 - some euphemisms deal with disabilities. These euphemisms are misleading. For example, instead of *physical handicap* the euphemism *physically challenged* is used (Ibid.).

3 - the military field has its own euphemisms. some examples are (American first papers. htm.):

air support is a euphemism for (attacking the enemy from aircraft) *to terminate* is used instead of (to kill)

4 - some euphemisms are concerned with *age*. people tend to use the term *senior citizen* as a substitute for the term *an old person* which becomes useless and without respect.

5 - euphemisms are also used in the language of *commerce* and industry. For instance, the euphemistic expression *income protection* instead of *tax avoidance*

6 - euphemisms have been produced for the *profane* words and expressions. These euphemisms can be sub classified into the following three types:

a- *religious* euphemisms which deal with *God, Jesus ,hell, the devil* for instance, the euphemism *the other place* for the word *hell* (Biocrawler. htm.)

b- people also use widely euphemisms for *excretion* and for excusing oneself from company. For instance *to powder one's nose*, and *to see a man bout a horse* (Ibid.).

c- sexual euphemisms are found in the English Language in order not to speak openly about the operation of sex and the parts of the body that are involved in this operation.

d- euphemisms for *death* are originated by people because they believe that "to speak the word *death* was to invite death" (Biocrawler.htm.). Euphemisms for death are often concerned with *death, burial, and all the people and the places that have relation with death*. For instance, instead of saying *dead* the term *deceased* is used. Also *having passed away* is a euphemism for *dying*.

5- Euphemistic Expressions In The Glorious Quran

In studying euphemisms in the Glorious Quran the following steps are applied

- 1- collecting the main data (verses) from the Glorious Quran.
- 2- identifying the clear euphemistic expressions in the collected Verses. The identified euphemistic expressions have been chosen according to Grant McNamara's definition of the euphemism which is "A euphemism is a milder or vague word or phrase used in place of one that might seem too harsh or embarrassing in a particular context " (metamorphosis. com).
- 3- the identified euphemistic expressions are explained according to Tabari's tafsir.

After carrying the mentioned steps, it appears that the euphemistic expressions in the Glorious Quran have been employed in the following areas:

- a- euphemisms which talk indirectly about the poor and those who have nothing to give. For instance the verses 13 of chapter Fatir "لا يملكون من قطمير" which is translated by Ali (1934: p 427) "own not a straw".
- b- euphemisms which are used instead of the term "*the hypocrites* المنافقين". God refers to them by using the euphemistic expression "الذين في قلوبهم مرض" in verses 52 of chapter Al-Maidah. Irving

(arthursclassicnovels.com) this euphemistic expression by reporting "those in whose hearts there lurks malice".

c- euphemistic expressions which deal with people who take bribe. For example, the euphemistic expression "اكلون للسحت" in verses 42 of chapter Al-Maidah which is translated by Ali (1934: p117) "those who live of devouring anything forbidden".

d- a euphemism for slave women whom are owned by Muslim men. This euphemistic expression can be found in the verses 3 of chapter Al-Nisa. The euphemism used is "أو ما ملكت ايمانكم". Irving translates it by writing "someone your right hand controls".

e- the use of the profanic euphemisms can be noticed in the Glorious Quran. These euphemisms are related with subjects like *hell*, *sex* and *death*. for instance, the expression "وبئس المصير" is used as a euphemism for hell in the verse 126 of chapter AL-Baqara. Ali (1934: p20) translates this euphemistic expression in this way "an evil destination (indeed)".

The sexual term *adultery* is substituted by the euphemistic expression "يأتين الفاحشة" in verse 15 of chapter Al-Nisa. Irving (arthursclassicnovels.com) translates this euphemism by writing "commit some sexual offence".

Euphemisms for death can be exemplified by the expression "فأواري سوءة أخي" in verse 31 of chapter Al-Maidah. The euphemism conveys the meaning of burying the dead brother's corpse.

6- The Quranic Euphemistic Expressions in Translation:

A Comparative Study.

Comparing the euphemistic expressions in the Glorious Quran with their counterparts in English, leads to the result that Quranic euphemistic expressions differ in their topic from their English counterparts except the profanic ones.

Some Quranic euphemisms which deal with *death* and *sex* might have equivalent expressions in English. Many of the euphemistic expressions in the Glorious Quran have no equivalents in English and that constitutes a great difficulty in translation.

The problem in translating the euphemistic expression in Quran is a matter of culture dependence. To translate the Quranic

euphemisms correctly, the translator should have knowledge of the Quranic Tafsir and the historical circumstances of Muhammad's (pbuh) life and early community in which he grew up. Investigating that context usually requires a detailed knowledge of Hadith and Sirah which are themselves vast and complex texts" (Wikipedia. org).

Some translators try to get across the original meaning of the Quran euphemistic expressions and translate them by using explication paraphrasing and annotation. The present study aims to find out the good translation of euphemisms in the Glorious Quran. To serve the aim of the study, the euphemistic expressions are compared with both the English translations of Ali (1934) and Irving (arthursclassicnovels.com). The explanation of these euphemistic expressions is taken from the Tabari Tafsir. Before doing the comparison, it is important to mention the definition of good translation:

That is in which the merit of the original work is completely transfused into another language, as to be as distinctly apprehended and as strongly felt, by a native of the country to which the language belongs, as it is by those who speak the original work, Tytler (Roger Bell (1991, p, 11))

Example 1 Verses 52 of chapter AL_Maidah

(فترى الذين في قلوبهم مرض يسهرون فيهم يقولون نخشى ان تصيبنا دائرة السوء
فعسى الله ان يأتي بالفتح أوامر من عنده فيصبحوا على ما اسروا في أنفسهم نادمين)

Ali's (1934: p 117) translation of the verses

Those in whose hearts there is a disease– thou seest how Eagerly they run about amongst them, saying: " we do fear least a change of fortune bring us disaster "Ah ! perhaps Allah will give (thee) victory, or a decision from Him then will regret of the thought which they secretly harbored in their hearts.

Irving's (arthursclassicnovels.com) translation of the verses.

Those in whose hearts there Lurks malice dashing in among them saying "We dread lest a turn of fortune strike us" perhaps God will bring some victory or command from Himself, so some morning they will awaken regretful about what they have concealed among themselves.

The meaning of the expression *الذين في قلوبهم مرض* Refers to the *hypocrites*. The euphemistic expression is "those in whose hearts there is a disease". In the verses, the socially offensive term *the hypocrites* is substituted by a less offensive expression "those in whose hearts there is a disease".

Both Ali(1934:p 119) and Irving (arthursclassicnovels.com),in translating the verses into English, convey the euphemistic expression "Those in whose hearts there is a disease" and ignore the intended meaning the *hypocrites*. They sacrifice the intended meaning at the expense of the euphemistic expression, so those who are unfamiliar with the Islamic culture they will misunderstand the verse.

Example 2 Verses 15 Of Chapter AnNisa

(والتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا)

Ali's (1934:p 84) translation of the verses

If any of your women are guilty of Lewdness, take the evidence of four(reliable) witnesses from amongst you Against them: and if they testify, confine them to houses until death do claim them, or Allah ordain for them some (other) way.

Irving 's (arthursclassicnovels.com) translation of the verses.

Should any of your women commit some sexual offence, collect evidence about them from four (persons) among yourselves. If they so testify, then confine the women to their houses until death claim them or God grants them some other way out.

The euphemistic expression "يأتين الفاحشة" may be used as Tabari (2001:part 4:p 339) explains to refer to the crime of *adultery*. In these verses, there may be a substitution of less embarrassing term the *sexual offence* for a socially unacceptable expression *the adultery*. Ali (1934:p84), in translating the verses into English, conveys the intended meaning "the guilty of lewdness", but he ignores the euphemism "يأتين الفاحشة".

In Irving's (arthursclassicnovels.com) translation, he conveys the euphemistic expression " يأتين الفاحشة ".The euphemism may refer to several meanings of sexual offence beside adultery.

Example 3 Verses 63 of the Chapter AL-Maidah

(لولا ينهمم الربانيون والأحبار عن قولهم الإثم وأكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون)

Ali 's (1934: p120) translation of the verses

Why do not the Rabbis and the doctors of law forbid them from their (habit of) uttering sinful words and eating things Forbidden? Evil indeed are their works.

Irving's(arthursclassicnovels.com) translation of the verses.

If their rabbis and scholars had only forbidden them form speaking sinfully and living off graft? How wretched is what they have been producing.

The euphemistic expression "السحت" refers to the *bribe* as it is explained in Tafsir. The meaning of the bribe is "eating things forbidden".

In Ali's (1934:p120) translation of the verses, he gives the intended meaning of the euphemism "السحت" which is "eating things forbidden" and ignores the euphemistic expression "السحت" whose meaning is less embarrassing than the meaning of bribe.

In Irving's (arthursclassicnovels.com) translation, he uses the euphemistic expression "Living off graft" to convey the euphemistic expression "السحت". He ignores the intended meaning of "السحت" which is bribe.

Example 4 Verses 31 of the Chapter Al – Maidah

(فبعث الله غرابا يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوءة أخيه)

Ali 's (1934: 115) translation of the verses

Then Allah sent a raven, who scratched the ground, to show him how to hide the naked body of his brother.

Irving's (arthursclassicnovels.com) translation of the verses.

God sent a raven to scratch the earth in order to show him to dispose of his brother's corpse.

The euphemistic expression "يواري سوءة" comes as an alternative for "burying his brother's dead body".

Both Ali (1934: 115) and Irving (arthursclassicnovels.com) convey the euphemistic expression "to hide the dead body" but they

ignore the intended meaning which is "burying the corpse of his brother".

Example 5 Verses 3 of the Chapter Al- Nisa

(وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث وربع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا)

Ali's (1934: p81) translation of the verses

If ye fear that ye shall not be able to deal justly with orphans, marry women of your choice, two, or three, or four ; but if ye fear that ye shall not be able to deal justly with them, then only one, or that which your right hand possess; that will be more suitable, to prevent you from doing injustice-

Irving's (arthursclassicnovels.com) translation of the verses.

If you are afraid you will not deal fairly with orphans, then marry off such women as may seem good to you, in pair, or three, or four [at a time].

If you still fear you will not act justly, then [marry] one women [only] or someone your right hand controls.

According to Tabari (2001, part4: p217) the euphemistic expression "أو ما ملكت أيمانكم" may be used to refer to "السرايري" "slave girls".

The euphemism may be used to be less embarrassing than the substituted expression. Ali (1934: p81) and Irving (arthursclassicnovels.com), in translating the verses into English, convey the euphemism "your right hand possess", but ignore the intended meaning "your slave girls".

The comparison between Ali's (1934) translation and Irving's (arthursclassicnovels.com) translation of the three examples above shows that the two translators face a problem in translating the euphemism. The American native speaker Irving (Ibid)conveys the euphemistic expression and ignores the intended meaning and this will mislead the readers who are not familiar with Islamic culture. To solve this problem the researcher supports Muhammad's opinion that is "translators should firstly translate the euphemism as it means and then to make a paraphrase for intended meaning" (Quranic Studies Errors in English Translation of Euphemi-htm.)

The translator Ali(1934) uses his Islamic culture in translating the Quranic euphemistic expressions. He sacrifices the euphemistic expression at the expense of the intended meaning. The ignorance of the euphemism will make a change in the style and the words of the original text. To solve this problem, the translator should translate the euphemism followed by a paraphrase or annotation that explains the intended meaning.

Conclusion

The present study deals with the topic of euphemistic expressions in English and Arabic especially those used in Glorious Quran. The euphemism is an inoffensive and socially acceptable word or expression used instead of a word or expression that seems offensive and socially unacceptable or sometimes means unpleasant matter. Simply the euphemism has two meanings the euphemistic meaning and the intended meaning. The euphemistic meaning sometimes has no relation with the intended meaning. It is taken for granted that the speaker of a language from a different culture can not recognize the intended meaning of the euphemism. This constitutes a great problem in translation. The present research starts by studying the euphemism in English, then studying the euphemistic expressions in the Glorious Quran. Many differences emerge between the euphemistic expressions studied in the two languages especially in the topics they refer to. A comparative study has been carried out between two English translations of the Glorious Quran. The study shows that Irving in his translation, he translates the euphemistic expressions honestly, yet the translation of euphemism without mentioning the intended meaning has a negative effect on those who are from a different culture than that of Islam. So they will fail to recognize the verse.

Ali (1934) in his translation, sacrifices the euphemism at the expense of the intended meaning and this will be a defect in the translation. To solve this problem it has been found that the translator should translate the euphemism followed by a paraphrase for its intended meaning which is taken from the Tafsir of the Quran.

REFERENCES

1- Work cited from the net

<http://en.wikipedia.Org/wiki/euphemism>
http://en.wikipedia.org/wiki/Translation_of_the_Quran
[http://Euphemism Bocrawler.htm](http://Euphemism_Bocrawler.htm).
[http://Fast_Us_1\(TREPP2A\)AmericanEnglishFirstPapers.htm](http://Fast_Us_1(TREPP2A)AmericanEnglishFirstPapers.htm).
<http://MEDMagazine.htm>.
http://QuranicStudies-Errors_in_EnglishTranslations_of_Euphemi.
http://arthursclassicnovels.com/arthurs/koran/koran_irvingll.htm/
<http://www.metamorphosis.Com/>

2- Works cited from books

Ali, Abdullah Y. (1934). *Roman Translation of Glorious Quran*. Lebanon: Dar AL Furqan.
Bell, Roger (1991). *Translation and Translating*. USA: Longman.
Farb, p, (1974). *Word Play: What happen when people talk*. New York: AL_Fred A. Knopf.
Hudson, Grover.(2000).*Essential Introductory Linguistics*. Oxford: Blackwell.
Kahn, Mary. (2001)– *Passive Voice of Science: Language abuse in the wild Life profession*: In ALwin Fill(Eds.).*The Ecolinguistics Reader*.(P.241-244). London: Continuum
Neaman, J.S & Silver, C. G (1983). *Kind words: A thesaurus of euphemisms*. New York: Fact on File, Inc.
Stockwell, Peter. (2002). *Sociolinguistics*. London: Routledge.
Tabari, Muhammad.(2001). *Tabari Tafsir*. Beirut : Dar Ehyaa Al Turath.

j